المعرفة عند مفكري المسلمين

تأليف
الدكتور محمد غلاب

راجعه
المغفور له الأستاذ الكبير عباس محمود العقاد
والدكتور زكي نجيب محمود
مقرر لجنة التفرغ

الدار المصرية للتأليف والترجمة

دار الجيل للطباعة ١٤ قصر اللؤلؤة - الفجالة
تليفون ٩٠٥٢٩٦

مقدمة

لا يجحد أحد من المثقفين المطلعين على بواطن الأمور أن عصرنا الراهن — بسبب ديمقراطيته — قد بذل ولا يزال يبذل جهودا جبارة مقدرة لكى يجعل المعرفة الإنسانية فى متناول الجميع ، ولكى يوجه السواد الأعظم نحو التفكيرات الجديدة التى كان ينبغى أن يتجه إليها العالم الحديث بعد الهزة العنيفة التى أحدثتها الحربان العالميتان والتحولات العلمية والاجتماعية الهائلة الناتجة عنهما .

حقا إن إنتاج الكتب لم يكن ، فى أى وقت مضى ، بهذه الوفرة ، ولكن هل لدى الجماهير الوقت الكافى لمطالعة تلك الكتب ، لا أقول بدقة وتمعن ، بل بشىء من الانتباه ؟

الواقع الذى لا يمارى فيه أحد هو أن القراءة المتنبهة الواعية التى كانت فيما مضى وسيلة مثلى للتثقيف والترفيه عن النفس فى الوقت ذاته ، قد أهملت اليوم واستعيض عنها بتلك الوسائل العصرية التى تتخذها الأمم لمعرفة الأنباء وتحقيق التسلية كالراديو والتليفزيون والسينما ، ولكن هذه الوسائل لا تقدم إلى الجماهير فى أكثر الأحايين سوى معرفة سطحية ، بل مصطنعة ضارة تعمل فى قوة على إفساد الأذواق ، وتوسيع الهوة بينها وبين المنتجات العالية النافعة .

بيد أن هذه الوسائل — والحق يقال — قد صيرت كلمة الفلسفة أقل إفزاعا من ذى قبل لدى ذوى الثقافة المتوسطة ، بل جعلتها مألوفة لديهم . وأكثر من ذلك أنه صار من الأمور الدارجة أن يتصدى أحد الشبان من الطلبة أو الذين هجروا دور العلم قبل أن يتمموا دراستهم للتبشير بمذهب من المذاهب الفلسفية ولو أنه لم يتعمق فى معانيه ولم يتغلغل إلى مراميه .

وأيا ما كان ، فإن هذه الظاهرة — مهما يكن من مساوئها — تدل فى عمومها

على اتجاه العقول نحو الفلسفة الواقعية التى تقتاد العقل إلى التفكير فى العالم الخارجى ولا تسمح له بأن يكتفى بالنظر المجرد. ونحن — إذ نتحدث باسم الفلسفة الواقعية — نستطيع أن نبدى دهشتنا من أن دراسة الفلسفة الإسلامية لم تظفر بالنصيب الأوفر لدى هؤلاء الشبان ، وأن نتساءل عن أسباب إغفالهم ذلك التراث المجيد التليد إلى حد أن صارت نظرتهم إليه تشبه نظرات أحد المتفرجين القشوريين إلى مشيدة أثرية يعجب بها ويحترمها على بعد بدافع التقاليد ، ولكن دون أن يحاول معرفة تاريخها أو منشئها .

ومما يزيد من جدية نقدنا لهذا الإغفال ، ما شاهدناه فى العيد الألفى للرئيس ابن سينا من تقدير علماء الغرب ومساهمتهم فى إجلال أولئك الأماجد الذين حملوا إلى أوروبا حكمة الإغريق ، ونقلوا إليها أسرار المعرفة البشرية . وقد برهن أولئك الغربيون على ذلك التقدير بدراساتهم الجدية العميقة التى خصصوها لتلك الشخصية التى تفوق المئات من الشخصيات العالمية الممتازة .

على أنه ينبغى أن نعلن هنا أن إغفال شبابنا دراسة هؤلاء الأعلام قد نشأ عنه أن صارت الجماهير ضحية لتلك الآراء الخاطئة التى يذيعها فى ضجيج كبير أولئك الكتاب السطحيون الذين لا عمل لهم إلا الدعاية الجوفاء ، ولا يعنيهم إلا أن يفوزوا بنجاح آراء تعزى إليهم أيا كان نوعها . ومجمل هذه الآراء الزائفة التى يذيعها أولئك الكتاب السطحيون أن جميع نظريات القدماء العلمية قد عفى عليها الزمن فتداعت أبنيتها وأشرفت على الانهيار . ولما كان فلاسفة الإسلام هم تلاميذ الإغريق، فقد كان من الطبيعى أن يتبعوهم فى هذا المصير .

غير أن الحقيقة الواقعية التى لا مراء فيها هى أن جانبا كبيرا من تلك الفلسفة القديمة لا يزال وسيظل دائما يحتفظ بقيمته كاملة لا سيما ما يتعلق منها بنظرية المعرفة ، لأن أفكار السيكولوجيين من الإغريق والعرب كانت أوضح كثيرا من أفكار علمائنا الماديين المعاصرين .

ولقد تنبه إلى هذه الحقيقة فى عصرنا الراهن فى أوروبا عدد لا يستهان به من أفذاذ المفكرين الأدقاء الذين لا ينخدعون بشقشقة السطحيين ، ولا يبهر عيونهم سراب الأوهام الفارغة ، ورأوا أن من الأخطاء الفادحة المخجلة أن يغمضوا عيونهم عن هذا الزيف الذى يخنق الحقيقة ، وأن يساهموا بصمتهم فى مناصرة الجهل ومعاونة السطحية،فهبوا فى حماسة فائقة وألفوا جمعية فكرية لإحياء التراث الإغريقى فى شخصية المدرسة التوماسية . ومن أبز أعضائها المنتجين الفيلسوف العصرى الكبير جاك ماريتان مؤلف كتاب « درجات المعرفة » الذى يعتبر من أنفس الفرائد الفكرية القيمة فى هذا العصر .

ولكن لعل من أسباب أخطاء أولئك السطحيين الذين يدينون بهذه الفكر أنهم لا يدركون أننا عندما نحاول أن نسترشد بالقدماء فى بعض ما يحزبنا من المشكلات الفكرية إنما نحاول التنقيب عن تجديد فى وسط هذا القديم الخالد الجليل ، لكى نعيد الشباب إلى هذه الفكر العصرية التى أبلاها التقليد وأفقدها نضرة الشباب ونشاطه رغم أنها تزعمه وتتظاهر بصوره الموهومة .

ومهما يكن الأمر ، فإنا نسوق الحديث إلى أولئك الذين يتخذون الأخطاء العلمية التى كبا فيها القدماء ، آية على لحوقها بالنظريات الفلسفية ، ويربطون بين النوعين برباط وثيق العرى ، متين الأواصر،فننبههم إلى أن القياس هنا مع الفارق ، وأن الرباط بين الفلسفة وأخطاء العلم متجاف مع المنطق، إذ أن الأخطاء العلمية غير متأصلة فى تفكيرات أولئك الأعلام،وإنما هى ناشئة من وفرة اعتمادهم على مناهج العقل ووثوقهم بأن من الممكن أن توزن المعقولات الكامنة فى الماديات ، وهى على حالتها ، بموازين المجردات المحضة ، وفاتهم أن تلك الكوامن — وإن كانت من المعقولات — ليست من المحيط الفلسفى النظرى ، بل من محيط العلم التجريبى . وإذن فلا ينبغى ألبتة أن توجد رابطة ضرورية بين علمى الطبيعة والفلك من جهة ، وفلسفة ما بعد الطبيعة الأرسطية من جهة أخرى .

ولقد تنبه علماء النهضة الأوروبية إلى هذه الحقيقة ، ففصلوا العلوم عن الفلسفة وبهذا أدوا إليها خدمة عظيمة حيث ألقوا عن كاهلها ذلك العبء الثقيل الذى طالما أرهقها بشواغله التى هى تعليل ظواهر الطبيعة التى ليست من محيطاتها .

هناك خطأ آخر لايقل جسامة عن سالفه،وهو أن فلاسفة الإسلام لم يكونوا سوى مترجمين وشراح ومعلقين للفلسفة الإغريقية . وهذا زعم بعيد عن الصحة بعد العدم عن الوجود ، إذ أن أولئك الأعلام كانوا فلاسفة بأسمى مافى هذه الكلمة من معان ، فقد فهموا تلك الفلسفة أعمق الفهم،وهضموها أجود الهضم ، ووجهوها أدق التوجيه ، ووضحوا منها ما غمض ، وبسطوا ما تعقد ، وأناروا ما أظلم ، وبرهنوا على ما أعوزه البرهان . ولم تعزب هذه الحقيقة عن أدقاء المستشرقين فتنبهوا إليها ، وسجلوها فى مؤلفاتهم بحروف الإجلال والخلود . وإليك مايخلد به البارون « كارادى فو » ذكرى أولئك الأفذاذ فى كتابه « ابن سينا » إذ يقول :

« إن كل ما قلناه آنفا عن ابن سينا ، وما استشهدنا به من نصوصه يشعر القارىء بمميزات الوضوح والإيجاز والدقة والحزم والقوة فى هذا المنطق الذى يتبع المؤلف فيه ارسطو وشراحه ولكن بحرية ودون أن يجعل نفسه مرة واحدة عبدا لهم ، لافى منهجهم ولافى عملهم، بل — بالعكس — هو يكمل منهم مانقص، ويصلح ما فسد ، ويهاجم ما حاد عن الحق فى رأيه » . ومن ذلك أيضاً قوله :

« إن منطق ابن سينا واضح جلى مؤدى بأسلوب جليل يعد تحفة فنية فى العصر الذى كتب فيه . وليس موضوعا فى تلك الصور المعقدة البربرية التى ظهرت فى العصور الوسيطة فى أوروبا ، ولا مصوغا مثل تلك الصياغات التى دلت على فساد أذواق أصحابها . »

ومما يدل على صدق قول هذا الباحث الفرنسى ، أن المسلمين قد أصلحوا من الفلسفة الإغريقية ما فسد ، وأن الناظر فى تلك الفلسفة بعد معالجة المسلمين إياها يلاحظ أن مذاهب الفلاسفة الإغريق بعد أن درسها العرب لم تعد كما كانت حين

وضعها أصحابها ، بل إن أثر أولئك الأفذاذ فى إصلاحها وتحليلها وتعليلها وتحويرها ، لا يجحده إلا غافل أو متعسف. وفوق ذلك فإنهم وجهوا إلى شروحها وتعليقاتها الإغريقية والاسكندرية نقداً عميقاً بصيرا بأدق الشؤون الفلسفية، وليس هذا فحسب ، بل أضافوا إلى هذه الشروح عناصر جديدة ذات قيمة أساسية استخلصوها من المبادئ القرآنية، لأن القرآن — وإن لم يكن كتابا فلسفيا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — قد أمر أتباعه بالنظر فى ملكوت السماوات والأرض ، وفى أعماق النفس لاستكشاف ما فى باطنها من أنوار هادية وأضواء مرشدة. وهذا إلى جانب تعرضه لأمهات المشكلات الفلسفية كالألوهية والوحدانية والكمال الإلهى ، واستحالة الضد والند والشبيه ، وكالتنزه عن الإنسال ، واستحالة رؤيته بالبصر ، وكخلود النفس والحياة الآخرة وما إلى ذلك من المعضلات التى دوخت العقل البشرى منذ ظهور الفلسفة إلى الآن . وإذن فالحقيقة الناصعة هى أن فلاسفة الإسلام لم يزيدوا على أنهم استعاروا من أساتذتهم الإغريق أدوات النظر الفكرى كالمنطق بأقيسته وأشكاله وحججه وبراهينه، كما استعاروا عناصر فلسفتهم الطبيعية ومبادئ فلسفتهم العليا أو ما بعد الطبيعة وما إلى ذلك من الأسس التى أعدها أولئك الفلاسفة العظماء من الإغريق خير إعداد ، ووجد فلاسفة الإسلام أنها لا تتعارض مع العقيدة فعضوا عليها بالنواجذ واستفادوا منها أعظم استفادة ممكنة .

ولكن الذى لا سبيل إلى الشك فيه أن القرآن هو المنبع الرئيسى الذى انتهل منه أولئك الأعلام رحيق الحكمة العالية ، وأن إيمانهم بهذه الحكمة القرآنية أبرز وأكمل من تتلمذهم على فلاسفة الإغريق لأنهم يحاولون دائما أن يكبحوا جماح أساتذتهم كلما رأوهم ينحرفون عن الصراط المستقيم . بينما أنهم يقفون من القرآن موقف الاحترام والإجلال ، ويبذلون جهودهم فى تقديم المعونة إلى العقل تجاه المتشابهات من آياته ، معلنين تجنبهم الصريح للمواقف السلبية الدالة على العجز أمام كشف أسرار الكون ، مستندين فى هذه الإيجابية إلى أمر القرآن

بالنظر فى الملك والملكوت، والتأمل فى عالمى الغيب والشهادة . ولا غرو فالقرآن هو أول كتاب سماوى فرض تعلم الفلسفة على أتباعه فرضا ، وأوجب عليهم التفكير فى أسرار الكون وخفايا الوجود ، ووصف المتأملين فى هذا بأنهم وحدهم أولو الألباب ، ورمى الذين لا يتدبرون بأنهم لا يعقلون . وقد أراد بهذا الحض الحازم أن يصل المؤمن بهذا التفكير إلى معرفة المبدع الأول ووحدانيته وكماله ، وإلى الإيمان به عن طريق العقل ، لا عن طريق التقليد .

وكذلك أراد جل شأنه بهذه الأوامر المشددة أن يتيقنوا بخلود النفس وبالعودة إلى حياة أخرى تتحقق فيها عدالة الخالق بمجازاة الخير والشرير بما يستحقانه على عملهما .

« أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ » . « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ » . « أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ » . « هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ . يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِى ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ » « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ » . « لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ »

حدثنى بربك عن تعريف الفلسفة العليا أو فلسفة ما بعد الطبيعة ، وهل هو

شيء غير البحث عن سر الأسرار وعلة العلل التي عنها صدر كل شيء ، وهي لم تصدر عن شيء ؟

أو البحث عن ألف كل شيء ويائه ؟

أو عن من أين وإلى أين وكيف ولماذا؟

وهل موضوع تلك الفلسفة العليا شيء آخر غير حقيقة الحقائق من حيث كشفها وإماطة اللثام عنها ؟

وهل غايتها شيء آخر غير الحق والخير ؟

وهل هناك فرق بين دعوة الفلسفة معتنقيها إلى التأمل في نشأة العالم ومصيره، وفي عظمة الكون ونظام تسييره ؟

على أن هذه السلسلة الفكرية التي ربطت بين العقول البشرية منذ عهد الفلسفة الإغريقية إلى نهاية العصور الوسيطة ، تتطلب حل معضلة أخرى ، مجملها أن السلطان الفلسفي القديم هو عبء على كاهل الفكر الحديث يرهق حريته ويقف عقبة كأداء في طريق تقدمه إلى الأمام . ويذكر أنصار هذا الرأي من آيات صحته أن ديكارت لم يستطع أن يخطو في فلسفته خطوة واحدة، بل لم يضع اللبنة الأولى في بناء منهجه إلا بعد أن اكتسح جميع الآراء السابقة حتى اليوم الذي أعلن فيه قوله: « أنا أفكر ، إذن أنا موجود » .

ولكن قد فات هؤلاء الزاعمين أن إفراط العصور الوسيطة عامة ،والمدرسيين خاصة في الانحراف والتمحل والتقليد والجمود، قد وصل إلى أبعد حدوده، فلم يكن أمامه — لكي يتقدم في سيره الفكري — إلا أن يتخلص من إفراط أولئك الجامدين حتى إذا انتهى من تشييد أبنيته العملاقية على ذلك المبدأ البديهي الخالد « أنا أفكر » عاد إلى جعل العلائق بينه وبين جميع المعقولات المعتدلة الرشيدة من إنتاج القدماء على اتم ما تكون قوة ومتانة .

ولا ريب أن سلوك هذه الخطة من جانب ديكارت أبي الفلسفة الحديثة كما يدعونه ، يبدي لنا الحل الناصع لهذه المعضلة،وهو يتلخص فيما يلي :

حقاً إن المذاهب الفلسفية القديمة تصبح عقبة فى طريق التقدم عندما تزعم أو يزعم الجامدون أنها مستمرة كما هى بل خالدة . بينما أن الدراسة العميقة لذلك الماضى تظهرنا على أنه مشتمل على ابتكارات خاصة فى كل حقبة من حقبه . ولكنه لا يمكن أن يعود كما هو وعلى نفس الصورة وفى نفس الظروف . وإذن فمعرفة الماضى وفيرة الخصوبة لأنهـا هى التى تضمن الاحتفاظ بأرقى النظريات البشرية،وهى التى تقدم العون على استئصال شأفة الأوهام والأخطاء والتى تتكشف أمام أضوائها على مر الزمن . على هـذا الأساس نفسه أدركها فلاسفة الإسلام فوضعوا نصب أعينهم أن يعرفوا كل شىء ،وكانت تلك المعرفة لعقولهم هى المحرر الأعظم الذى أهلها لتشييد إنتاج خاص استخدم فيه خير ما اشتمل عليـه الفكر القديم .

ومما يسترعى الانتباه هنا أن هؤلاء الفلاسفة المسلمين قد تنبهوا — قبل الغرب بزمن بعيد — إلى وجود الفكر العظمى التى أنتجها العقل البشرى منذ معرفته قدر نفسه وشعوره برسالته فى الوجود ، وأدركوا وحـدة تلك الفكر الرئيسية من خلال المذاهب المتباينة بل المتعارضة . ومن أمتع الأمثلة الرائعة على سلامة هذا التفكير ، تلك الجهود الماثلة التى بذلها الفارابى للتوفيق بين مذهبى أستاذيه الجليلين : أفلاطون وأرسطو كما سنشير إلى هذا فى موضعه .

بينما نشاهد أن الغرب حين بدأ يتحدث عن الفلسفة قد جعل يعطرنا بتآريخ كثيرة مقتضبة لرؤساء المدارس ، ومختارات خاطفة من مأثوراتهم وعباراتهم . فها رسيل فيسان الأفلاطونى مثلا يعرفنا بأفلاطون وأفلوطين.وجاساندى الإبيقورى يحاول أن يقدم لوحة وافية لإبيقور . ولقـد بلغت التضاربات التى ذاعت عن رؤساء المدارس وزعماء المذاهب إذ ذاك حدا نشأ عنه فى القرنين السابع والثامن عشر حكم جد سىء عن مفكرى العصور الماضية ، بل إن هؤلاء المفكرين قد صاروا حينا هـدفا للنقد اللاذع ، وحينا آخر موضوعا للتندر والفكاهة . ومن الطرف التى كانت تتناقلها البيئات الأدبية فى تلك الحقبة قول بعض الظرفاء « إن

تاريخ مذاهب الفلاسفة هو عبارة عن متحف يحتوى أغرب شواذ العقول البشرية، وليس له من ثمار سوى الخلط والغموض » .

ومع ذلك ففي تلك الحقبة ذاتها بدأت حركة مضادة لهذا الأخطبوط ترتسم في الأفق مؤسسة على أن وحدة العقل البشرى لا تزال مرئية بجلاء من خلال تعارضات المدارس . وقد أخذ أنصار هذه الفكرة الجديدة يسلكون إلى تطبيقها إما سبيل إزالة الخلافات بين المدارس ، وإما طريق التمييز بينها واختيار اسماها وأدناها إلى الوحدة ، وأبعدها عن التنافر مع الأخريات . ويعتبر ليبنيز وبروكير أسطع ممثلى روح التوفيق واختيار مارأب الصدوع ويضيق من اتساع الهوة على نحو ما سبق اليه الفارابى أولئك المفكرين الغربيين بأكثر من عشرة قرون . وبفضل هذه الجهود الجديدة صار تاريخ الفلسفة تاريخاً للعقل البشرى خليقا بأن يبرز مقدرته على حل مشكلات الوجود وتطورها ، وأبان له كيف أنه يستطيع — من خلال المصادمات والمحن — أن يصل إلى معرفة الحقيقة . ومنذ ذلك الحين أخذ تاريخ الفلسفة يسمو نحو الكمال ، وجعل يغفل تاريخ رؤساء المدارس ، ويبذل جهده فى أن يصعد إلى منبع الفكر الجوهرية لبنى الإنسان ، وفى أن يختبر الاختلافات والعلائق التى بينها . وعلى أثر هذا النهوض بتاريخ الفلسفة ، ظفر الإغريق بمكانتهم الحقيقية التى كان ينبغى أن يصلوا اليها والتى كان فلاسفة الإسلام قد صعدوا بهم إليها منذ زمن بعيد . ولا غرو فإن الباحث لا يكاد يزاول أى جانب من جوانب الفلسفة حتى يعثر فى أسسه على فكرة رئيسية لأحد أولئك الحكماء سواء أتعلق ذلك بالمذهب العقلى ، أم بالتجريبى أم بالروحى أم بالواقعى . ومن ثم فإن مبدعى الفكر العظمى «كأفلاطون ، وأرسطو، وديكارت واسبينوزا » لايزالون أحياءا على حد تعبير الأستاذ ايميل بريهييه فى مقدمة كتابه « تاريخ الفلسفة » .

من كل ما تقدم يبدو جليا ان فلاسفة الإسلام خليقون بالتقدير والعناية، قمينون بالدراسة المتعمقة ، وأن كثيراً من جوانبهم الهامة لا يزال مجهولا لدينا

جهلا يوشك أن يكون تاما ، وأن فريقامحترما من المستشرقين قد سبقونا إلى تلك الدراسة وسجلوا آراءهم عن هؤلاء الأعلام فى كتبهم وبحوثهم . وهاك شيئا مما يصور به البارون كارادى فو أولئك الأفذاذ فى نهاية كتابه : ابن سينا فيقول :

« الآن ، وبعد أن انتهيت من هذا المؤلف ، وفى الوقت الذى أفارق فيه لا قرائى فحسب ، بل وأفارق فيه هؤلاء الأموات النبلاء الذين كانت أفكارهم موضوع هذه الدراسة لا أريد أن أضيف إلى ما قدمته إلا كلمة وجيزة أعبر بها عن السرور الذى أحسست به فى قضاء بضعة شهور على صلة بأولئك الرجال الذين كان لهم ثقة وإيمان بالعقل،والذين فكروا على ضوء القانون المنطق والذين أبانوا فى كل لفظة ما تستطيع أن تحتمله من معان، والذين آمنوا بالحقيقة العامة واعتقدوا أنها خالدة ، والذين اعتبروا أن الفلسفة هى العلم ، والذين علموا الناس أن السياسة جزء من العلم ، والذين رأوا أن الدول يجب أن يحكمها الحكماء . أولئك الرجال ذوو القلوب الكبيرة الذين لم يكن إيمانهم بأن العقل محدود ، وبأن فوقه نوعا من المعرفة البصيرية يحملهم على الإقلال من الإجلال الذى كانوا يحوطون به العقل ، أولئك الرجال ذوو العقول الواسعة الذين يجدر امتداد معارفهم وتعددها بإثارة الحسد فى نفوس هواة المتخصصين من العلماء فى عصرنا الحاضر مادام أولئك القدماء قد حاولوا بكل ما أوتوا من قوة فى عصورهم أن يفهموا جميع النظريات والمذاهب ولم يعرفوا أى حائل يقف بينهم وبين البحث العقلى .

أولئك الذين أرادوا أن تكون جميع حقول النشاط البشرى مفتحة أمامهم ، والذين نزلوا وصعدوا بسهولتين متعادلتين كل درجات سلم الكائنات : من الأرض العميقة إلى الفلك الأعلى ، ومن ظلام المادة غير القابلة للادراك الى بهر نور العقل المجرد بقدر ما تسمح به طبيعة الذهن البشرى » .

غير انه إذا كانت دراسة فلاسفة الإسلام ، وعلى الأخص موقفهم إزاء المعرفة البشرية تشتمل على أهمية عظمى بالنسبة الى كل مسلم مثقف ، فإن هذه

الدراسة أيضاً تثير معضلة أخرى سنحاول حلها فى هذا الكتاب . ومنشأ ذلك أن التفكير الفلسفى — ولا سيما تفكير هؤلاء الفلاسفة — هو تراث ماض طويل ، وبالتالى هو يحتوى على مناهج متعددة ويستعمل صورا متنوعة من التعبيرات الاصطلاحية،ويعرض على بساط البحث مذاهب كانت قد جعلت تنمو وتتضح شيئاً فشيئاً حتى تحددت أو كادت تتحدد فى عصورهم عن طريق سلسلة الشراح والمعقبين فقالوا فى كثير منها كلمتهم الحاسمة.ولاريب أن هناك عدداً لا يستهان به من القراء المتشوقين إلى التعلم يجهلون كل ذلك ، أو يعرفونه معرفة ناقصة على اكثر تقدير . وقد حالت هذه الثغرة بينهم وبين غايتهم التى يتوقون إليها فلم يجرؤوا على ان يخاطروا باقتحامهم عباب هذا الخضم خوفا من ان ينحرفوا عن هــذه المناهج ، أو أن يصطدموا بتلك التعبيرات الاصطــلاحية الفنية المشحونة بالمعانى إلى حد يجعلها شديدة الغموض بسبب هذه الثروة الفكرية التى يلتقون بها مركزة فى صيغها الموزونة فى أدق موازين التحديد وأشدها ضبطا ولا تحتاج إلا إلى موقف رشيد يجعلها مألوفة لدى أولئك القراء لكى ينتقل المتازون منهم فى القريب العاجل إلى مرتبة الباحثين .

ومن ثم فقد رأينا من الضرورى أن نعد الحقل ونمهد الطريق أمام القراء قبل أن نواجه دراسة نظرية المعرفة عند مفكرينا الأماجد .

مما لاريب فيه أن غايتنا من هذا الكتاب هى المعرفة عند مفكرى المسلمين ، وهذا يتطلب منا بديا أن نشرح الفرق بين معرفة العامة ومعرفة الصفوة وأن نتبين أن هذه الأخيرة تتفرع إلى المعرفة العلمية ، والمعرفة الرياضية ، والمعرفة الميتافيزيقية،والمعرفة الصوفية . ولما كانت المعرفتان : الثالثة والرابعة هما المقصودتان بالذات هنا ، وأن غايتهما هى الحقيقة المطلقة ، فقد اقتضى هذا أن نبين الفرق بين الحقائق النسبية والحقيقة المطلقة ، وهل هذه الأخيرة موجودة حقاً ؟ وإذا كانت موجودة فهل يستطيع الإنسان أن يصل إليها ؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب ، فهل يصل إليها عن طريق الحس ؟ أو عن طريق الجانب الأدنى من العقل وهو الفكر

أو الذهن الذى يعتمد على الحس والخيال ؟ أو عن طريق الجانب الأعلى الذى يعقل المجردات المحضة دون أى اتصال بالحس أو بالخيال ؟ أو عن طريق الكشف البصيرى بعد التخلص من علائق المادة وغواشى الرغبات ولو كانت مباحة ؟

ولكى نحقق هذا الهدف الضرورى سنقدم فى الفصل الأول عرضاً فلسفياً واضحا غير مركز ، محاولين أن نتجنب فيه الاصطلاحات الفنية ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، ليكون فى متناول البيئة التى ألف لها ، وسنجتهد أن نلم فيه بأهم ما تضعه البحوث الحديثة تحت عنوان « المعرفة البشرية » على صورها المتباينة المرتبة حسب مراتب وصولها إلى الحقيقة التى هى الغاية العليا للمعرفة . وسنبين كيف تنشأ هذه الصور ، وكيف تنمو على التوالى . وسنرى أن منابعها هى نفس المنابع التى انتهل منها مفكرو المسلمين .

وسنخصص الفصل الثانى لإيضاح الفكر الرئيسية التى تواجه العقل البشرى إلى بحث المبادىء العامة التى تنبثق منها كبريات المشاكل الفلسفية التى تعنى المتطلعين إلى المعرفة والتى وجد العقل لفهمها والتنقيب عن حلولها ، وسنحدد مكانة المفكرين المسلمين والحلقة التى يشغلونها من هذه السلسلة التى بدأت قبلهم واستمرت بعدهم ولا تزال وستظل تتابع سيرها مادام العقل فى الوجود . وهكذا نفرد لكل بحث أو بحوث متسق بعضها مع بعض فصلا حتى نوفيها حقوقها من الدراسة .

وعندما ننتهى من عرض هذه المسائل العامة نرجو أن نكون وفقنا إلى جعل نظرية المعرفة مألوفة لدى القارىء ، وحينئذ نستطيع أن نتقدم إليه فلاسفة الإسلام محوطين بالإيضاحات الضرورية التى تحدد أوضاعهم ومواقفهم بالنسبة إلى المشكلة التى نحن بصددها ، وأن نبين ماهى الشخصيات التى أثرت فيهم ، وعلى أية صورة حدث هذا التأثير ، فإذا تم لنا هذا ، أفردنا لدراسة المعرفة عند كل واحد منهم فصلا خاصا ، ثم ابنا كيف أنهم بدورهم أثروا فى مفكرى العصور الوسيطة

من مسيحيين ويهود « سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً » .

إخترنا من أعلام أولئك المفكرين المسلمين خمسة فلاسفة وهم : الفارابى ، وابن سينا ، وابن باجة ، وابن طفيل ، وابن رشد ، واثنين من أفذاذ الصوفية وهما الإمامان الجليلان: الغزالى ، ومحيى الدين بن عربى . وقصرنا دراستنا لهؤلاء وأولئك على آرائهم فى المعرفة دون بقية مذاهبهم التى هى خضمات صاخبة بالمعارف المتنوعة، والثقافات المتباينة، والنظريات العميقة . التى تحتاج إلى عشرات المؤلفات .

بيد أنه لما كان من غير الممكن — كما أشرنا إلى ذلك وكما سنشير إليه مراراً فى مواضعه — أن نستطيع التعمق فى دراسة المعرفة عند هؤلاء الخالدين دون الإلمام فى وضوح وتفصيل بالمصادر التى أثرت فيهم تأثيرات أساسية ، فقد وجب علينا أن نقف بك مليا عند هـذه المصادر ، وأولهـا القرآن الـكريم بما رسمه لهم من طرق النظر ووسائل المعرفة الحسية والعقلية ، والبصيرية . وثانيها أفلاطون ، وثالثها أرسطو . ورابعها الفلسفة الاسكندرية بما فيها من آراء أفلوطين وشراح أرسطو . فاذا انتهينا من هذا كله أبنا المعرفة عند الفلاسفة الإسلاميين ثم عرجنا على المعرفة الصوفية التى لا يمـكن أن تؤتى أكلها إلا إذا كانت معتمدة على دين صحيح ، ثم أوضحنا هذا النوع من المعرفة ممثلا فى ذينك الإمامين العظيمين الغزالى وابن عربى . وقد اخترنا أولهما لأنه قاسى فى أمر المعرفة ما لم يقاسه أحد قبله فيما نعلم من آلام نفسية انحرفت لها صحته حتى أشرف على الموت بسبب عدوله عن التقليد المحض إلى الاعتماد على الأدلة الحسية ، ثم إلى الاعتماد على العقل، ثم إلى اضطراب هذا الاعتماد وفراره بنفسه إلى التصوف . ولأن الثانى كان قد بلغ من سعة الاطلاع ووفرة الثقافة مالا يجارى فيه ألبتة ولم يتأثر بشىء من هذا كله ، وإنما كان فى علمه مستقلا ، بل كان نسيج وحده ، وفريد عقده ، وقد وضع علم الدنيا على الرف وألقى بمعارف أهل الأرض جانبا ، واعتمد على معارف السماء حتى استحق أن ينعت بإمام العارفين . ولم يكن فى هذا شىء من المغالاة ، إذ أنه هو

الذى وضع لنا المبادىء التى تميز مايدركه العقل ومالا يدركه من المجردات ، وأبان أن الأخير هو كنه الله وحده ، فلم يستهن بالعقل ، بل أجله أكمل الإجلال ، ولكنه وقف به عند حده الذى منحه إياه ذو الجلال والإكرام .

وأخيراً سنلحق هذا الكتاب بقائمة من المراجع العامة والخاصة التى استمنا بها فى اللغتين :العربية والفرنسية ، لكى نيسر أمام القارىء سبيل الاسترشاد والاستزادة من البحث عن الحقيقة فى مواطنها المتنوعة .

هذا، ونسأل الحق الذى منح كل حق وجوده أن يسدد خطانا ، وأن يتوج بالنجاح مسعانا ، وأن يوفقنا إلى الحقيقة التى هى غايتنا الأولى والأخيرة من كل ما نزاوله ونحاوله،وبالله العون ومنه التوفيق .

القسم الأول

محيطات المعرفة

الفصل الأول

المعرفتان العامية والعلمية

مما لاريب فيه أن أدقاء الباحثين — ونحن معهم على أتم وفاق — قد أجمعوا على أن الثقافة البشرية سلسلة متماسكة الحلقات تؤثر سوابقها فى لواحقها على صورة جلية أو غامضة ، وأن هذه اللواحق أحياناً تعمل فى إنتاج السوابق عمل النحلة فى الزهور حيث تحولها إلى شهد شهى يعزى إليها لا إلى الأشجار التى أنتجت تلك الزهور . ولاريب أنه من غير الممكن أن يصل الباحث إلى نتائج مرضية بل صحيحة فى أية ناحية من نواحى الحياة الفكرية الإسلامية دون أن يصعد إلى منابعها الرئيسية من الإنتاج الإغريقى ؛ بل دون أن يتقصى هذا الإنتاج فى عناية ودقة لتتيسر له الموازنة بينه وبين ثمار الفكر الإسلامى ، وليتبين مقدار أثر الفكر الإغريقى فيه وما جدده المسلمون فى ذلك فينتهى إلى الهدف المراد .

لهذا قد صممنا على أن نبدأ بحوثنا فى هذا الكتاب بعرض واف لنظرية المعرفة من حيث هى ، فندرس مثلا الحقائق القابلة للمعرفة وغير القابلة لها ، ونفحص القابل منها للعرفان كى نبين مدى ما فى مكنة النفس البشرية أن تصل إليه ، وهل يكون ذلك الوصول على سبيل اليقين أو على سبيل الترجيح ؟ وما هى الوسائل التى تحقق تلك الغاية للنفس الإنسانية ؟ وما هى المؤهلات اللازمة لإعداد كل من هذه القوى حتى يتيسر لها العرفان ؟ وما إلى ذلك مما هو ضرورى لتعقب المعرفة البشرية فى مواطنها الأساسية . فإذا انتهينا من ذلك تتبعناها عند الإغريق فوقفنا بها عندهم وقفة تمكننا من تجليتها عند مفكرى المسلمين ، لأن الثانية لا يمكن فهمها ولا إيضاحها بدون الرجوع إلى الأولى . وإليك هذه الوقفة :

جوهر المعرفة موجود وجوداً محققاً ، ولكن نعت المعرفة من قلة وكثرة ،

أو نسبية وإطلاق ، أو فطرية وا كتسابية هو الذى اختلف فيه الفلاسفة منذ أقدم عصور الفلسفة الإنسانية ولا يزالون كذلك حتى اليوم . فهى تارة نسبية وأخرى مطلقة ، وثالثة فطرية كلها ، ورابعة مكتسبة كلها ترتكن على التجارب. وكذلك تعيين القوة العارفة ، وتحديد مدى اختصاصها ، فمرة هى الحواس وحدها كما عند هير اقليطيس، وأخرى هى الحواس مع العقل كما يرى أرسطو ، وثالثة هى البصيرة كما يرى أفلاطون، ورابعة هى العقل وحده كمذهب ديكارت ، وهلم جرا. ولكن قبل أن نعرض لهذه التفاصيل ينبغى أن نشير إلى هذه الفروق الأساسية بين المعرفة العاميةوالمعرفة الفلسفية فنطرح الأولى جانباً ، ونقصر بحثنا على الثانية. وهاك شيئاً من تلك الفروق :

تنقسم المعارف الإنسانية إلى قسمين يدعى أولها بالمعارف العامية، وهى مجموعة المشاعر والإحساسات المادية المتحصلة للانسان بوساطة بعض أجزاء بدنه ، وهى تمتاز بأنها بسيطة ساذجة خالية من الدقة والتعمق ، وبأنها مزعزعة متنقلة لاتكاد تثبت ولاتدوم ، وبأنها مختلطة متشابكة مضطربة القواعد والأسس كما يصفها الفيلسوف القديم هيراقليطيس بأنها أشبه بماء يسيل بين شطئان غير محددة سيراً غير محدد المصير .

ونحن مدينون بهذه المعارف العامية لحواسنا التى تستعين فى توصيلها الينا بالزمان والمكان ، ولكن ليس هذا هو كل شىء ، بل إن الحواس تعانى فى نقل تلك المعارف عمليتين لا بد منهما لحصولها لدينا . أولاهما ارتسام تلك الأشياء المادية المراد نقلهـــا ، وثانيتهما نقل تلك الرسوم إلى مكانها الطبيعى من النفس البشرية .

غير أن هذه المعارف قبل تدخل الزمان والمكان فى عملية إدرا كها تكون مؤقتة بأوقات الإحساس القصيرة من ناحية ، وغير مضبوطة ولا محددة من ناحية أخرى . فإذا تدخل فيها هذان الطرفان الضروريان تحددت وانضبطت وأصبحت

قابلة للبقاء . وفى هذه الحالة وحدها يشترك العقل فى المعرفة . أما قبل ذلك فهى مادية بحتة . وباشتراكه يحدث الثبات الذى تنشأ فيه الذكريات الماضية والامتداد الذى يتكون منه الخيال فى المستقبل . هذا إلى مايرافق المعرفة من نظام ودقة يحلان محل الهمجية والسطحية والاضطراب .

يبين مما تقدم بالضرورة أن للمعرفة العامية درجتين : الأولى المعرفة الإحساسية البحتة . وهى همجية مؤقتة لاعلاقة لها بذكريات الماضى ولا بأخيلة المستقبل ، والثانية هى ماتشترك النفس فى عمليته ، وهو منظم ثابت يتناول ماضى الحياة وحاضرها ومستقبلها . والقسم الثانى هو الذى يعول عليه من المعارف الإنسانية ، لأن الحاضر والمستقبل يظلان مظلمين معقدين إذا لم يتضحا بنور الماضى ، والماضى لايبقى منه فى القسم الأول شىء . فلو كانت المعرفة مقصورة على القسم الأول ، لكانت عبثا ومعدومة الفائدة . وإذا ثبت أن الحاضر يستضىء بالماضى من هذه المعارف ، وأن تلك المعارف ليست فى درجة واحدة ، بل هى متمايزة متفاضلة فيما بينها ، وجب ترتيب هذه المصابيح حسب مالها من قيم ودرجات فى الفائدة العملية، ثم اختزانها فى الذاكرة إلى أن يحين وقت الحاجة إليها والانتفاع بها . وهذه هى عملية أخرى تقوم بها النفس .

وأما المعرفة الفلسفية ، فيحدها فريق من الفلاسفة بأنها امتداد سلطان المعرفة العامية ولكن هذا الامتداد يجب أن يتمشى تبعا لقانون مضبوط تكون المعرفة الأولى قد استغلته واستفادت منه .

وأظهر الفروق بين المعرفتين هو :

١ — أن المعرفة العامية مقصورة على النواحى المادية والاجتماعية من الحياة ، بينما أن المعرفة الفلسفية تتناول فوق هـــذا محاولة كشف اسرار الكون وخفايا الوجود .

٢ — أن المعرفة العامية موجودة لدى جميع افراد بنى الإنسان على حين أن المعرفة الفلسفية هى مقصورة على أفراد صفوة البشرية .

٣ — أن المعرفة العامية فطرية توجد لدى كل من توفر فيه القدر المحقق للانسانية من العقل ، ولكن المعرفة الفلسفية مكتسبة بالمران والتطبيق الدقيق ، بل هى نتيجة مجهود عظيم وصبر طويل .

٤ — أن المعرفة العامية معرضة للتأثر بالغريزة أو بالعاطفة فى حين أن المعرفة الفلسفية خليقة بأن تكون بمنجاة من أثر هذين الباعثين .

والآن إليك هذا العرض الموجز للمعرفة فى مراحلها المختلفة ومحيطاتها المتباينة: تشمل المعرفة — كما ندركها اليوم — محيطات واسعة تبدأ بالمعرفة العامية التى يشترك فيها جميع أفراد النوع البشرى ، ثم تصعد إلى درجة التجارب الحسية على أيدى الطبيعيين أو الكيميائيين ، ثم تستمر فى صعودها إلى درجة النظر العقلى عند الرياضيين والفلاسفة لكى تنتهى عند مرتبة التجارب التنسكية . ومن هذا يتبين أنها تتطلب جهوداً ضخمة للاحاطة الشاملة التى تضمن القدرة على منح كل غصن من أغصان دوحتها المترامية الأطراف الطابع الذى يميزه عن غيره .

وسنحاول فى هذا الفصل أن نلم بالمراحل التى يجب على الفكر المتأمل أن يمر بها لكى يجتاز المحيطات المختلفة للمعرفة ، وأن يطبع كلا منها بالطابع الذى يلائمه . وسنتجنب فى هذا الفصل ، بقدر المستطاع ، جميع الاصطلاحات الخاصة التى تقتضيها التفاصيل الشاملة والتى سنحتفظ بها لدراسة مذاهب الفلاسفة . وحسبنا هنا أن نعود القراء على التأمل ، وأن نرسم لهم الخطط السليمة التى ينبغى أن يسلكوها فى تتبع معارفهم إلى منابتها الأساسية وأصولها الحقيقية ، لإيماننا بأن هذه هى الوسيلة المثلى بل الوحيدة لتحقيق الثقافة الصحيحة .

وفوق ذلك فإن هذا التأمل العميق المستمر هو اللبنة الأولى فى مشيدة الفلسفة التى هى جماع المعارف المكتسبة بلا معارضة ، وهى التى تحتفظ لتلك المعارف

بوحدتها الأساسية مع منحها إياها حرية التنوع والاختلاف حول الموضوعات التي تعرض لها .

الدرجة الدنيا أو المعرفة العامية

تبدأ المعرفة البشرية سيرها بمرحلة الحس المشترك . ومعنى هذا أننا جميعاً حسيون تجريبيون فى أول الأمر ، أى أننا ننتزع من تجارب البصر والسمع والذوق واللمس والشم معرفة الواقع المحس . ومن ثم فإن الفلسفة الواقعية تمنح الحس المشترك المرتبة الأولى فى الأهمية ، إذ هو نفسه فى عداد الواقعيات ، وهو الذى يقتادنا إلى النقطة التى يلتقى عندها فكر العامى بفكر العالم والفيلسوف .

نلاحظ بديا أن الحس المشترك ليس من البساطة إلى هذا الحد الذى يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى ، فنحن نجده من جهة مشتملا على بعض المبادىء المعقولة ، وعلى طائفة مختلطة غامضة من اليقنيات الأساسية اللازمة للحياة البشرية ، وذلك يصيره مستقيما . ولكننا من جهة أخرى نرى أنه — إلى جانب هذا الانعطاف الخير — مشتمل على استعداد طبيعى آخر يدفعه إلى عدم فهم الروحية وينحنى به نحو المادية عندما يخيل اليه مثلا أن الشمس تدور حول الأرض ، أو حين يخلع على المكان وصفى الأعلى والأدنى . ومن ثم كان تخليصه من أخطائه هو الشرط الأول لتقدم العلم والفلسفة ، بل من الأمور المتفق عليها أن عدداً عظيما من التقدمات العلمية قد جاء مخالفا لمعتقداته .

هو إذن أولى خطوات عملية المعرفة ، ولكنه يغاير مغايرة واضحة التأمل الفلسفى الذى يقتاد إلى معرفة توجد فيها يقينيات الحس المشترك الأساسية ولكن بعد أن كونها العقل وجعلها فى حالة علمية .

فى طليعة عمليات المعرفة العادية إذن يدعونا الحس المشترك إلى أن نفتح عيوننا على الأشياء وأن نلمسها ونشمها لكى نعلم ما هى ، ثم ينتهى قائلا : إن ما

أتصوره هو الوجود ولا ريب أنه فى هذا غير مخطىء ، ولكنه لا يلبث أن يحول هذا الجزم إلى نوع من المادية ، وأن ينحرف به عن الصراط السوى إلى تمثل مفرط فى السهولة ، إذ يتخيل أن التصور هو صورة مادية للشىء المتصور تتفق معه بحيث تكون جميع شروط أحدهما هى عينها شروط الآخر .

وينبغى أن نبذل مجهوداً فى التفكير لكى نفرق بين الشىء والمتصور ، وبالتالى لكى ندرك أنفسنا ونفرق نسبياً بين أنفسنا وما نتصوره ، لأن العرفان هو أن يتميز الإنسان بديا عما يعرفه . والمعرفة هى العلاقة بين العارف والقابل للمعرفة . ويسمى الأول بالعارف أو الفاعل ، ويدعى الثانى بالمعروف أو موضوع المعرفة .

وهذا المجهود المستمر فى التفكير هو الذى يسمح لنا بأن نستنبط أن المعرفة العامية هى موطن للتناقضات ، والأخطاء وبفضل نقدها عرف العقل نفسه . ومنذ تلك الآونة طفق يرشدنا إلى علم جديد لا يتبينه إلا الفكر . وهو عالم العلائق القابلة للتعقل ، وبهذا يجعلنا نصل فى المعرفة إلى درجة أعلى من سابقتها .

وقبل أن نتغلغل فى هذا العالم الجديد ، ينبغى أن نجمل كل ما تقدمه المعرفة المادية من خصائص ونقائص .

يبدو العالم أمام المعرفة العامية سلسلة من الأحداث والوقائع التى يندر منها ما يخضع للتعليل والتنبؤ ، وهى تقبلها بجميع تعقداتهـا كما تتقدم إلى الإدراك الحسى . إنها تقدم إلينا العالم بوصف أنه مجموعة من الخواص يستحيل تحديد أقيستها فهى تلاحظ مثلا أن الجسم الذى يهوى ، تزيد سرعة هويه باطراد ، ولكنها لا تستطيع أن تحدد مقدار السرعة فى أية لحظة من لحظات هذا الهوى . وهكذا تظل أسيرة لتباينات الظواهر حين ترى مثلا ظاهرتين متضادتين فى مظهريهما — كقطعة الخشب التى تطفو على سطح الماء ، والحجر الذى يهوى إلى القاع — متسقتين فى خضوعهما للقانون أتم اتساق .

ولما كانت غير قادرة على تعليل الظواهر، فإنها غير قادرة أيضاً على الربط بينها. وهي لهذا تحصر مواقفها في أغلب الأحايين في سردها وفي تسجيل الملاحظة عليها. ومن هذا ينتج أن تكون جميع الأحداث والظواهر في رأيها ممكنة أو محتملة، أي يمكن أن تقع على صورة أو على أخرى أو ألا تقع ألبتة. وهكذا لا نسمح بالتنبؤ بها ألا بهيئة مزعومة وعائمة لا يترتب عليها سوى عمل جد محدود. ولو لم يكن لدى الإنسان إلا هي لكان عمله بإزاء الطبيعة في منتهى القصور. وبالإجمال إن هذه المعرفة لا تصل إلى أن تتخلص من الذاتية، لأنها مؤلفة من أحاسيس فردية ومن آراء تسودها الظروف المرضية، وفي أكثر الأحايين تسيطر عليها الأوهام وأخيراً هي لا تستطيع أن تقدم الينا إلا نصف معرفة غير كامل وغير يقيني، وذا نتيجة جد ضيقة. وإذن فلا ينبغي أن ندهش أو أن تباغتنا هذه النتيجة. فما دام أن الأحداث في تغير لا ينقطع، فإننا لا نستطيع أن نعرفها معرفة تامة إذ لا علم إلا العام كما يقول أرسطو في المقالتين الأولى والثانية من «ما بعد الطبيعة» وكما سنوضح ذلك في موضعه

المعرفة العلمية

لنعد هنا إلى العرض الفلسفي الذي رأينا فيه التفكير المتنبه ينتهي بنا إلى تحقق التمييز بين موضوع المعرفة والفكر الذي يعرف. وإذ يعرف العقل نفسه على هذا النحو يتابع جهوده الفكرية فيتبين أن الحالة التي تكون عليها الأشياء في عقولنا لكي تعرف ليست هي نفس الحالة التي كانت عليها في العالم الخارجي، لأنه — بالنسبة إلى الأشياء — يوجد نوعان من الوجود: أولهما الوجود المشخص الذي تستمتع به لكي تبقى بعيدة عن العدم - وثانيهما الذي تظفر به عندما تستولي عليها النفس لتعرفها.

وأيا ما كان، فإن الأشياء حين تنتقل إلى نفوسنا بوساطة الحواس تتخلص بديا من مادتها التي تتمثل فيها وتلك الحالة هي التي يعبر عنها أرسطو بقوله: «ليس

الحجر هو الذى فى نفسى ، بل صورته ، ولكنها — لكى تدخل فى عقولنا — تتجرد من فرديتها ، وتتحول إلى العمومية ،فنحن إذ نرى الأسد المشخص يلتهم. ظبية تنتقل هذه الصورة إلى درجة العمومية حيث يصدر حكم العقل بأن هـــذا الحيوان من فصيلة أكلة اللحوم . وإذن فليس التصور نسخة مادية للأشياء ، ولكن ليس معنى هذا أن الأشياء تتغير وإنما الذى يتغير هو حالة وجودها لا مايؤلف طبيعتها ،إذ أن المعرفة ليست علاقة تشويه ولا إفساد ولا تبديل لموضوعات المعرفة ، وإلا فهى لا تصل إلى الحقيقة .

قلنا آنفا إن العقل يجرد الأشياء من مادتها فيرتقى بها إلى مرتبة اللامادية والعمومية حيث تدعى بالمفاهيم،وإذ ذاك يختبرها فى جميع مظاهرها فيفرقها ويوازن بينها ثم يجمع كل طائفة منها تحت الراية التى تلائمها . ولا جرم أن جميع هذه العمليات المنطقية من جانب العقل تتعلق بأحوال الأشياء وشرائط وجودها فيها ، وإعدادها للمعرفة ، ولكنها لا تمس طبائعها أدنى مساس .

ولا ريب أن هذا التمييز بين جواهر الأشياء وحالات وجودها فى العقل شىء رئيسى فى نظرية المعرفة ، وهو يسمح بالتعبير عن عمليات المعرفة بالعبارة الحديثة وعلى النحو الذى تدرس عليه فى المعاهد الفلسفية .

ومجمل هذا كله أن المذاهب الفلسفية تقرر وجود الأشياء خارج العقل البشرى وتجمع على إمكان معرفة العقل لتلك الكائنات ، وعلى أنه يستطيع أن يشيد فى داخله — بوساطة نشاطه الخاص وعن طريق الحس — معرفة حقيقية متفقة مع الواقع . وإذن فالمعرفة هى تشييد للواقع مقام على أسس من قوانين العقل ، ولكنها ليست مجرد ملاءمه سلبية من جانب العقل لذلك الواقع كما يرى اصحاب المذاهب التجريبية،وإنما هى ملاءمة هجومية يقوم فيها العقل بدور إيجابى، كيانه التشريح والتحليل والتجريد ،فيشيد الواقع على مطالبه الخاصة التى تنبثق منها أهمية المنطق. والسيكولوجية اللذين لهما الدور الأول والأخير فى المعرفة . فالأول لأنه هو الذى يملى القواعد التى يجب أن يراعيها المفكرون فى تعقلاتهم « فتعصم مراعاتها

الذهن عن الخطأ فى الفكر »... والثانية لأنها هى التى تدرس جميع عمليات الحياة النفسية لاسيا العقلية منها .

نعم إن المعرفة فى معناها العام تبتدىء بالحسية ، ولكن ليس معنى هذا أن الحس هو طريقها الوحيد أو الأمثل، كلا ، فإن أرسطو يقول: « إن الإدراك الحسى ليس هو المعرفة ولكن الذى ليس لديه إحساس لا يمكنه أن يعرف » .

موضوع المعرفة إذن هو العلم ، ولكن بأوسع معانيه ،وعلى صورة واضحة، بل يقينية ،أى فى أكمل مراتبه وقبل هذا كله ، ينبغى أن يوضع فى الحسبان أن غاية المعرفة ليست هى الواقع المحس ، أو الكائن المتحيز المتغلغل فى الإمكان ، ولكنها هى المعقول العام اللامادى الذى ينقب عنه العقل البشرى فى العالم المحس ثم يجرده . وهذا هو معنى عبارتى أفلاطون وأرسطو اللتين مؤداهما أن العلم لا وجود له إلا فى العقول وغير القابل للفساد .

ومن هذا يبين أن التعبيرات الحديثة فى نظرية المعرفة تقترب كثيراً من تعبيرات حكماء الإغريق، وأن مفاهيم أرسطو وفلاسفة الإسلام وتجريدهم موضوعات المعرفة الفلسفية ، لا تزال هى أسس المنهج الحديث الذى بمقتضاه ينتزع العقل المعقولات من المحسات التى تدركها حواسنا ابتداء ، وهى عملية لا تكون ممكنة إلا عندما تطرح جانباً كل ما هو فردى فى العالم المحس . وعلى هذا الأساس يستخلص العقل عالما من المفاهيم والمجردات هو الذى يؤلف المعرفة البشرية والذى — لكى يمكن أن يعرف — يجب أن يتجرد من وجوده الخارجى .

وبالإجمال إن حواسنا تدرك الأشياء فى أفرادها المشخصة وفى وسط تيار الأحداث المتغايرة ، بينما أن عقلنا لا يستطيع إدراكها إلا وهى فى طبيعتها ومميزاتها العامة .

وبعد أن تتكون القواعد العلمية فى العقل بوساطة المفاهيم يعود هذا الأخير عن طريق الحواس إلى الفردية المحسة التى يتكون منها العالم الظاهرى ، إذ لا ينبغى أن

ننسى أنه إذا لم يكن المشخص موضوعا للعلم ولا قابلا للمفهومية بوساطة العقل مباشرة ، فإنه مع ذلك قابل لتفهمه إياه عن طريق المفاهيم ، وبصورة غير مباشرة وفي هذا المحس ينهى العلم حركته العقابية التي يقوم بها لإحراز الواقعية . ومن هذا يتبين لماذا نحن في حاجة إلى الحواس . وليست هذه الحاجة لكي ننتزع أفكارنا من الأشياء فحسب ، ولكن لكي تكون سلسلة أحكامنا على الواقع الذي يتألف منه العالم بالمعنى الحديث الضيق لهذه الكلمة .

والآن سنتابع هذا العرض فاحصين درجات العرفان العقلي الذي يستخلصه العقل من واقعية العالم الخارجي ، واضعين كل درجة في منزلتها الحقيقية ، مجملين ذلك فيما يلي :

يبين مما تقدم أن التقسيمات الأساسية للمعرفة ومراتبها التجردية هي تابعة لدرجات المعقولات التي هي موضوعات للمعرفة والتي حددها أرسطو ، وسار على نسقه فيها فلاسفة الإسلام وعلى الأخص ابن سينا الذي وضحها توضيحاً قاطعاً لم يزد عليه المحدثون إلا أن سلكوا إليه طرقاً مختلفة تنتهي كلها إلى غايته المثلى . ولا جرم أن هذه السنة الأرسطية الخاصة بتقسيم درجات المعرفة وترتيبها قد بقيت هي الطريق المنطقي المتبع في الفلسفة . ولكن اللغة المعاصرة قد تعودت أن تخلع عليها أسماء مختلفة . ومما لا يغيب عن الأذهان أن تقسيم المعرفة على هذا النحو منبثق من تقسيم الفلسفة نفسها . ومجمل هذا التقسيم أن الفلسفة النظرية ثلاثة أقسام :

أدناها : هو ما يحتاج في وجوده وحدوده إلى المادة وهو القسم الطبيعي أو العالم المحس أو الفيزيقا .

وأوسطها : هو ما يحتاج إلى المادة في وجوده دون حدوده وهو القسم الرياضي أو قسم «المعقولات الكموية» على حد تعبير الرياضيين .

وأعلاها : هو مالا يحتاج فى وجوده ولا فى حدوده إلى المادة وهو الفلسفة الأولى . أو الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة . ولاشك أن مراتب العرفان البشرية تسير مع هذا التقسيم جنباً إلى جنب [1] حتى الآن رغم قدم هذا التقسيم .

الآن — ومن وجهة النظر الفلسفية — سنحاول أن نلقى شيئاً من الضوء على أقسام المعرفة النظرية التى سجلناها هنا حسب درجاتها من التجرد .

معرفة العالم الحس :

يعرف هذا القسم عند الإغريق وفلاسفة الإسلام بعلم الطبيعة ، وهو يشمل كل محيط المعقولات الكامنة فى العالم الحس ، وهـــو ينقسم اليوم بطبيعته إلى قسمين :

أولهما : فلسفة الطبيعة ، وهى لا تزال جزءاً من المحيط الفلسفى .

وثانيهما : علوم الطبيعة وهى التى انفصلت عن الفلسفة منذ عهد النهضة الأوروبية ، وصار لها كيان مستقل يؤلف معرفة خاصة .

ومما هو جدير بالملاحظة اليوم أن محيط العالم الحس هو الوحيد الذى تجد فيه فلسفة وعلوما تجريبية تتقاسمها معارفنا . وهذا التقسيم لا يوجد فى العالمين الآخرين من عوالم المعرفة ، لأن الرياضة ليس لها — من حيث التجرد — سوى جانب واحد مجرد ومثالى ، ولأن الميتافيزيقا ليس لها جوانب خاضعة للحواس ، إذ هى ليست سوى معقولات محضة .

فلسفة الطبيعة : هى معرفة مؤداها أنها تستكشف — فى كل واحد من الأشياء المحسة — الكائن المتحرك الذى يكونه ، والمبادىء التى تعلل هذا

---

(١) حسبنا الآن هذا الايجاز فى التعبير عن أقسام الفلسفة النظرية عند ارسطو ، محتفظين بتفاصيل هذا التقسيم إلى أن يئون أوانه عند حديثنا عن ابن سينا .

التحرك ، فتنبئنا مثلا بطبيعة العدد والكمية والمكان والزمان والحركة والجوهر المادى والحياة النباتية والإحساسية للنفس ، والتمييز بين الضرورى والممكن والمضاد فى أثناء سير الأحداث ، وما إلى ذلك من معلومات لا مناص عنها .

ولا جرم أن جميع علوم المحيط الحسى — فيما يتصور القدماء — هى جزء من هذه المعرفة ، وكانت تتبع مناهجه الاستنباطية . وعندما وجهوا أنظارهم نحو الفلسفة لم يروا أنها عاجزة عن أن تحقق لهم علم ظواهر الطبيعة الذى يتطلب — قبل كل شىء — منهجا تجريبيا . ومعنى هذا أن تعديلاتهم لتلك الظواهر كانت إما خاطئة وإما غير كافية .

ليس دور الفلسفة الطبيعية إذن هو تعليل متباينات العالم المحس، أى الظواهر الطبيعية ، ولكن ذلك لا ينقص قيمة حقيقة المبادىء التى أثبتتها فى المحيط العقلى الذى هو محيطها ، أى يجب أن تكتفى باليقين فى العموميات الشاملة كالتمييز بين الجسم الحى وغير الحى ، وبين الحيوان والنبات ، وبين الكائنات العاقلة وغير العاقلة، أو معرفة أن الجسم مكون من مبدأين يكمل كل منهما الآخر،أحدهما بالقوة وقابل للتحدد ، وهو المادة ، والآخر مخصص ومحدد ، وهو الصورة .

ولكن الفلسفة الطبيعية يجب أن تهجر جميع تفاصيل عمليات الطبيعة الحسية ، وأن تدعها للمعرفة العلمية والاصطلاحية المحضة .

يتضح مما تقدم أن فلسفة الطبيعة وعلم الطبيعة هما معرفتان متمايزتان ، إحداهما تتعلق بالمعقولات ، والأخرى بما هو قابل للتجربة ، وأن كلا منهما وحده ناقص، وأن المعرفة الكاملة تتألف بديا من التحديدات العامة كالحياة والحركة والحيوانية والكمية وما إلى ذلك ثم تستمر هابطة إلى أدنى تفاصيل العلوم التجريبية .

وأما علوم الطبيعة : أو العلوم التجريبية فهى تلك المعرفة التى تبدو اليوم لكثير من الناس أتم المعارف وأكملها وأعظمها أهمية ، وهى الوحيدة التى

يستطيع الإنسان أن ينتسب إليها ، وأن يدعى أنه أحرز فيها شيئاً ذا قيمة جديرة بالتقدير . ولاريب أن هذه أحكام سطحية أصدرها أصحابها مدفوعين بتلك التطبيقات العملية النفعية التي انتزعت منها أثناء عدة قرون والتي لا تصور فكرة دقيقة عن « العلم » ، ولا عن الروح العلمية ، إذ أن العلم على الضد من ذلك لم ينشأ إلا في اليوم الذي تحرر فيه العقل البشرى من الفكر النفعية ، والإغريق هم أول من سما إلى فكرة وجوب تحصيل معرفة واقعية مؤسسة على مجموع العالم المحس لاترمى إلى أية غاية نفعية ، وذلك ما كان أرنيست رينان يدعوه « بالمعجزة الإغريقية » . وقد ظهر البصيص الأول من أشعة هذا العلم الإغريقي المنزه عن النفعية على أيدى تاليس المليطى وأنا كسيمندروس وانا كسيمينيس وأمبيذوقليس وفيثا غورس وديموقريطيس . ولكن أرسطو هو الذى أبرزه في تلك الصورة التي بهرت عقول العالم القديم ، ولا يزال الكثير من جوانبها ينال إعجاب العلماء المحدثين المخلصين للحقيقة العلمية .

ولقد رأينا أنهم لم يصلوا إلا إلى نتائج غير كافية ، لأنهم علقوا علوم الطبيعة بالميتافيزيقا التي أسندوا إليها تقعيد وتوجيه جميع أفرع المعارف البشرية بلا استثناء والتي لم تكن مناهجها ملتئمة بطبيعتها مع تلك العلوم، لأن كل نوع من الموجودات له أقيسته وموازينه الخاصة كما قررنا ذلك مراراً .

ومهما يكن من شيء ، فإن القدماء والمحدثين متفقون على أن أتم النماذج العلمية وأكملها وأوضحها وأيسرها تناولا ، هو النموذج الرياضى ، وهذا يفهمنا كيف أن العلوم قد جعلت تنفصل من الفلسفة شيئا فشيئاً في القرنين: الخامس عشر والسادس عشر بعد أن كانت ممتزجة بها كل الامتزاج، إذ قد نشأت مع جاليليو ثم ديكارت فكرة أنه من الممكن وجود علم عام يكون موضوعه ظواهر الطبيعة ولكنه لن يتطلب مبادئه ومناهجه مما بعد الطبيعة ، بل من الرياضة التي هى علم الكميات ، وعلم الاستنباط والتي وصلت إلى درجة كبيرة من الكمال . . .

ولا جرم أن هذا الاتجاه الجديد كان من الناحية العلمية جد مخصب ، إذ أن هذا المزج الذى تم بين العلوم الطبيعية والرياضية قد غير وجه العالم ، لأن تلك العلوم ، بعد المزج ، صارت علوما واقعية تنشغل بالوقائع فحسب . فبفضل المنهج الرياضى جعلت العلوم الحديثة تدنو من الطابع الاستنباطى الذى تتوق إليه ، وطفقت تنتج معرفة علمية ، ووسيلة قيمة للانتفاع بالمادة ، ولكنها فى مقابل ذلك تخلت عن مكانها بوصف أنها علوم فلسفية تنشغل بالموجود من حيث هو كما كانت قبل ذلك العهد ، وتخلت كذلك عن البحث عن الأسباب الأولى التى هى فى نظر تلك العلوم غير قابلة للادراك بالعقل ، وتكتفى بأن تحصل على كمية قابلة للقياس وأن تجعلها ، بوساطة التجربة ، محددة على التدريج .

ولقد كان من نتائج اتجاه العلوم الحديثة على هذا النحو تنافر بينها وبين الميتافيزيقا ، إذ أن العلوم التى لا تعترف إلا بالنتائج الواقعية لمظاهر الطبيعة وأحداثها المشاهدة ، قد رفضت أن تمنح أية قيمة علمية للميتافيزيقا التى هى علم المعقولات والإلهيات النقية كما كان يفهمها فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام .

غير أن « علم الطبيعة » الذى يدعى « بالفيزيقا الجديدة » قد تبين اليوم أنه من غير الممكن قياس كل شىء ، فتخلى عن محاولة استكشاف الجواهر الأساسية للأشياء ، وهى التى كانت هدف العلوم ومطمحها الأخاذ فى القرن التاسع عشر وإليك كيف يرسم فريق من أفذاذ علماء الطبيعة المعاصرين هذه الأوضاع الجديدة :

يقرر «إيد ينجتون » العالم الطبيعى الإنجليزى الشهير فى كتابه : « طبيعة العالم المادى » الذى ظهر فى سنة ١٩٢٩ مايلى :

« نحن نفهم اليوم أن العلم ليس لديه مايقوله عن طبيعة الجوهر الأساسى للذرة أكثر من أنه — ككل شىء فى الطبيعة — عبارة عن سلسلة من أقيسة الكميات ... وأن البحوث العلمية لاتنتهى إلى معرفة جواهر الأشياء ، وأن العالم الظاهرى الذى هو محيط علم الطبيعة قد صار عالماً من الظلال »

وكذلك يقول العالم الطبيعى مايرسون فى مقال نشرته له مجلة « الشهر » الصادرة فى يونيو من سنة ١٩٣١ تحت عنوان « العالم الطبيعى والكائن الواقعى » مايلى :

« إن العالم المعاصر لايستطيع أن يعين جوهر الكائن الواقعى ، بل إن هذا نفسه هو الذى يميز خطته عن خطط سلفه فى القرن التاسع عشر ، كما يميزها بصورة أوضح عن خطة عالم العصور الوسيطة . إن العالم المعاصر لم يعد يجزم بأنه يستطيع أن يفهم جوهر الكائن الواقعى الذى يبدو له على العكس كأنه محوط بسر عميق » .

لاريب أن هذا التواضع الذى يصور به العلماء الحقيقيون لا المتفيهقون أقدارهم الصحيحة ومنزلة العلوم الطبيعية ، ويقفون مقدرتها عند حدودها القاصرة، كل ذلك قد ترك الحرية الكاملة للميتافيزيقا فى أن تحتفظ لنفسها بالصدارة فى موقفها الأساسى ، لأن إطارها الفطرى لايتعارض مع إطار العلوم ، بل إن كلا منهما يسير فى طريقه دون أن يصطدم بالآخر ، مادام أن لكل منهما موضوعه ومعارفه وغايته الخاصة به . ونحن إذ نصل إلى هذه النقطة نرى من الحق علينا أن نعقد موازنة خفيفة بين الفلسفة والعلم ، ولكى نتمكن من هذه الموازنة ينبغى أن نلقى شيئاً من الضوء على الطوابع المميزة للعلم ، وعلى مايدعى بالروح العلمية ، لعلنا نظفر فى ذلك بجانب من التحديد الذى نأمل أن نسترشد به فى هذه الموازنة .

طوابع العلم : يعرف العلم فى العموم بأنه تطبيق وسائل المعرفة التى يستعملها الفكر الدارج ، ولكن فى صورة منهجية متأملة . ويحمل هذا المنهج أن يمعن الباحث إلى أبعد حدود الإمعان فى تحليل الأحداث الواقعية المعقدة إلى عناصرها البسيطة المجردة ، ففى واقعة هوى الجسم مثلا يميز العلم المكان الذى اجتازه الجسم

فى هويه ، والزمان الذى قطعه أثناء ذلك الهوى بدلا من أن يكتفى بملاحظة تزايد سرعة الهوى تدريجياً كما يفعل الفكر الدارج فى المثل الذى أسلفناه آنفا . . .

ومن ثم فإن العالم الطبيعى الفرنسى الشهير جان بيران قد أعلن أن غاية العلم هى شرح اللامرئى المعقد بالمرئى البسيط . وبما أن العناصر المحللة قابلة للقياس فإن فى مقدرة العلم — كما يقول العالم الطبيعى الآخر « هوسيه » — « أن يترجم كل ماهو من الكيفية بالكمية » . وهذا هو أحد طوابعه الأساسية · فمن ذلك مثلا أن الفرق بين رنينين أو لونين ينتهى لدى العلم إلى فرق مقيس بعدد الذبذبات وأطوال الموجات وهكذا يسمح له التحليل بأن يصل إلى درجة من العمومية والوحدة يتزايد ارتفاعها على التوالى ، فأولى هذه الدرجات عندما يضع تنظيمات وتعريفات للنماذج العامة . وثانيتها عندما ينتزع من الوقائع الخاصة المتغيرة — بمعونة التجربة — علائق ثابتة وعامة تدعى بالقوانين . وثالثتها عندما يحدد تلك القوانين نفسها بفضل المبادىء والنظريات .

وعلى هذا النحو يصير العلم قادراً على الشرح شيئاً فشيئاً ، فيبين لنا « كيفية » الأشياء بل « لماذيتها » على حد تعبير أرسطو . وبقدر مايشرح العلم الأحداث ويعللها ، ينعطف نحو إبراز ضرورة وقوعها على النحو الذى وقعت عليه . وفى هذا أيضاً يقول أرسطو : « إن الناس عند مشاهدة الظواهر ، يدهشون من أنها على النحو الذى هى عليه ... ولكنهم ينتهون دائماً إلى الرأى المضاد » (وهو أنها يجب أن تكون على ماهى عليه) ·

ولهذا السبب نفسه يسمح العلم بالتنبؤ ، وبالتالى يبيح العمل على هيئة يقينية ، وتنبؤات محددة ، بل هى فى أكثر الأحايين معصومة . وقد نشأ من هذه المنزلة التى نزلها العلم أن زاد سلطان الإنسان على الطبيعة .

غير أن جانب المعقولات فى العلم لايلتئم فى العموم مع الوقائع تماما ولا

يشرحها فى جواهرها كما أشرنا إلى ذلك من قبل . ولكنه على الأقل يقدم إلينا نموذج معرفة موضوعية بعيدة عن طرق التفكير الفردية العرضية . ولذا ينبغى أن نلمع هنا إلى الروح العلمية التى تثمر هذه المعرفة الجديرة بالملاحظة . وإليك هذه الإلماعة :

الروح العلميـة :

تتضمن الروح العلمية قبل كل شىء : استقلالا فكريا لايعترف إلا بسلطة العقل أو بسلطة التجربة ، ثم هى تتمسك بإحراز معنى الأحداث التى يجب أن تكون منبع هذا النوع من المعرفة وقاعدته ومقياسه ومراجعته .

ومن طوابع الروح العلمية أيضاً أنها تنقب دائماً عن العلائق القائمة بين الوقائع مادام أن العلم هو مجهود بشرى ، أهدافه ربط الظواهر بعلائقها الثابتة التى تدعى « بالنواميس » وهى التى يؤمن بها العلماء الحقيقيون إيماناً حاراً متحمساً . ولكن هذه النواميس عسيرة الاستكشاف ، ويجب عليهم أن يخطوا إلى هذه الغاية خطوات حذرة متبصرة ، وأن يعرفوا كيف يرتابون فى كل شىء حتى يصلوا إلى براهين قاطعة ، لأن الروح النقدية عنصر من عناصر الروح العلمية . ومن هذه العناصر أيضاً ، عنصر التنزه عن كل غرض ، وفى هذا يقول العالم الرياضى الكبير هانرى بوانكاريه فى كتابه : « قيمة العلم » مايلى :

« إن البحث عن الحقيقة يجب أن يكون هو الغاية الحقيقية لنشاطنا ، فتلك الغاية هى الوحيدة الجديرة بذلك النشاط » .

ويقول العالم الشهير ميلو فى كتابه « القوة والعلة » ما يلى :

« إن العلم يتقدم بقدر توافر درجات التنزه لدى من يتعهده » .

وأخيراً إن الروح العلمية تتطلب من العالم بعض الفضائل الخلقية التى إذا اجتمعت لدى العالم تصنع منه شخصية فريدة فى بابها كباستور « أوبيير كورى »

وزوجته . وهـــذه الفضائل هي حب الحقيقة والشجاعة والإخلاص والشرف العقلي والتواضع والتسامح . وهذان الأخيران ينشآن من تفهم صعوبة المشكلة المراد حلها .

منهج العلوم الطبيعية :

تدعى هذه العلوم أيضا بعلوم الوقائع التي تقع تحت الحس بطريقة مباشرة أو غير مباشرة كعلوم الطبيعة ، والكيمياء ، والحياة .

إن المرحلة الأولى من بحوث العالم في هذه العلوم هي الملاحظة التي تتطلب الآلات والأجهزة والمعامل . وهي تتألف من وصف الأشياء التي تتجه إليها الملاحظة وتحليلها وتحديدها وترتيبها . وبعد ذلك يعقد العالم بينها موازنة منهجية عن طريقها يستخلص طوابعها العامة الثابتة . وإذ ذاك يلتجيء إلى الاستقراء التجريبي الذي يسمح له بأن يستكشف بين عناصر الظواهر التي يدرسها صلات ثابتة وعلائق تدعى بالقوانين ، وهذه القوانين التي تبتدىء أول أمرها بالتعبير عن الكيفيات تأخذ شيئا فشيئا صور الكميات أو الرياضيات . ولكن لكي يصل العالم إلى هذا التحديد في النتائج ، ينبغي في العموم أن تنضم التجربة المنهجية إلى الملاحظة للتحقق من القوانين الناشئة من الاستقراء ، والتي لا تزال إلى تلك الآونة مجرد فروض ، وفي هذا المستوى من النمو تنقسم العلوم إلى قسمين :

أحدهما : العلوم الشارحة أو المعللة التي تشرح الظواهر المرادة دراستها راجعة بها إلى قوانين . فعلم الطبيعة مثلا يشرح — بوساطة قوانين معينة — ظواهر المادة البدائية ، والفسيولوجيا تشرح ظواهر الحياة العضوية وتحدد وظيفة كل عضو .

والآخر : ما يمكن أن يدعى بعلوم المشاهـــدة أو الملاحظة لما هو كائن ، وهي تحدد أو ترتب أنواع الكائنات وصور الأشياء ، فالكيمياء مثلا تحدد وترتب الأجسام الكيميائية المختلفة ، وعلماء النبات والحيوان يحددان ويرتبان الكائنات الحية من النوعين .

وبعد هذه المرحلة التي هي تحليلية يعقبها تقدم جديد يستعمل فيه العالم الاستنباط والجمع . وفي الواقع أن العالم في هذه اللحظة — بفضل الاستقراءات التي تتسع تدريجيا — يجد نفسه أمام فروض عامة يمكن أن تعتبر القوانين التي استكشفت من قبل والتي هي أشد تحددا ، نتائج لتلك الفروض التي تدعى « بالمبادىء » والتي يمكن حينئذ أن تتخذ نقط أساس للنزول عن طريق الاستنباط إلى القوانين الأشد خصوصية .

بيد أن المبادىء — لكي تكون حقة — لا ينبغي ألبتة أن تتعارض مع التجربة ولكن الفحص الكامل في هذه الحالة يتعذر لعمومية المبادىء مثل مبادىء « أرشيميد » و« مبير » و« كارنو » وما إلى ذلك . هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن العالم الطبيعي يجهد نفسه في أن يشيد فروضا واسعة تدعى « بالنظريات الكبرى » عن طبيعة القوى المنبثة في العالم المحس ، وطبيعة المادة ، وطبيعة الحياة ومن أصل الكائنات وتطوراتها . وهذه النظريات الكبرى تسمح بالتغلغل إلى درجة أعمق في شرح الأشياء بإتمام الاستنباطات البرهانية ، والتحقق من صحة القوانين . فمن ذلك مثلا نظرية الجاذبية التي عثر عليها إسحاق نيوتن ، والتي شرحت القوانين الفلكية التي استكشفها كليبر وجاليليو دون أن يوضحاها . ومنها أيضا نظرية الميكانيكية التي بدأها الفيثاغوريون ، وانتقل بها ديكارت إلى عموميتها التي خلدت فائدتها . ومنها كذلك النظرية الذرية التي هي أهم وأخصب النظريات العلمية . ونظريات تطور الكائنات الحية ، وما إلى ذلك .

المعرفة الرياضية :

تمتاز الرياضة من بين جميع العلوم بمكانة خاصة جعلتها — منذ العصور الأثرية — تشغل مرتبة رفيعة في صفوف المعارف الإنسانية ، فبينما نرى أن العلوم الأخرى في حاجة إلى معامل وأجهزة تتفاوت في تعقدها ، نرى الرياضي ينتزع نتائجه كلها من عقله ، أي أن هذا العلم هو النموذج العقلي بمعنى الكلمة .

موضوع الرياضة .

يوجد في العالم الخارجي كثير من الأشياء التي تشتمل على قابلية الزيادة والنقص فالحائط مثلا يمكن أن يكون أكثر أو أقل ارتفاعاً ، والحجر أكثر أو أقل ثقلا ، والقوة أكثر أو أقل شدة ، بل في داخل أنفسنا يمكن أن تكون العاطفة أكثر أو أقل حيوية ، وكل هذه أنواع من العظم ، ولكن لا يصلح منها لأن يكون موضوعا للرياضة المتحيزة إلا ما هو قابل للقياس ومقيس بالفعل . ومعروف أنه لا يوجد بين الأعظام إلا اثنان قابلان للقياس، وهما المكان والحركة التي هي عبارة عن الانتقال مع اعتبار الزمن . وإذن فهذان العظمان هما جزء من الرياضة عامة ، وهما وحدهما موضوع الرياضة المتحيزة ، إذ أن الهندسة هي علم المكان، والميكانيكا هي علم الحركة .

غير أنه لما كانت الأعظام ترجع إلى أصول متحيزة ، وكان موضوع الرياضة النقية أدخل في باب التجرد ، فإن الرياضة لم تكد تستولى على الأعظام حتى اختصت منها بالجانب المجرد وهو الكمية أو مقولة الكم ، وشيدت حقوق التفريق بين المكان والزمان المجردين من جهة ، والامتداد والاستمرار المتحيزين من جهة أخرى . وبما أن الكم النقي الوحيد هو العدد الذي يستخدم في مهمة تحديد القياس ، فإن الرياضة النقية هي علم العدد .

تاريخ علم الرياضة : مما لا ريب فيه أن العقل البشري لم يرتفع بغتة إلى هذا التجرد الذي ارتقى إليه على مر الزمن ، فالرياضة المتحيزة — كالهندسة العملية والميكانيكا — هي التي انتشرت في بادىء الأمر ، وكان ذلك في عصور غابرة في مصر والهند والصين ، وعلى الأخص في إغريقا وصقليا حيث خطا بها فيثاغورس ، واقليديس ، وأرشيميديس خطوات واسعة .

أما مفاهيم الاعداد فقد احتاجت إلى زمن طويل لكى تستقر وتثبت. وأخيراً فاز الجبر فيما بعد بتقدم لا بأس به فى عمومية التجرد ، ودون أن نلح على هذه النقطة أكثر مما ينبغى ، نستطيع أن نقول بكل بساطة : إن سيكولوجية البدائيين والأطفال وتاريخ العلوم قدما إلينا معلومات شائقة عن الطريقة التى بدأ بها هذا الجانب من جوانب المعرفة .

طابع الرياضة :

يقرر أشياع المذهب العقلى الذين تعنينا آراؤهم هنا ، أن موضوع الرياضة هو مثالى محض ، فالفيلسوف المعاصر جوبلو يقول فى كتابه « نظام العلوم » ما يلى :

« إن الرياضة — بوصفها مستقلة عن الوقائع — لكى تكون حقة ، ليست فى حاجة إلى أن يكون موضوعها واقعياً . وإذا سايرنا هذه النظرية ، حكمنا بأن المفاهيم الرياضية موجودة فى عقولنا قبل التجربة ، بل إن ديكارت يرى أنها فطرية . وليست التجربة سوى فرصة تدعو العقل إلى تنميتها .

المنهج الرياضى :

يتصرف الرياضى فى اتجاهاته العلمية كـكل عالم يتوق إلى البحث عن الحقيقة ، وله فى مبدأ بحوثه طرائق للاستكشافات والابتكارات يسود فيها على الأخص الحدس العقلى . وفى هذا يقول هانرى بوانكاريه فى كتابه : « قيمة العلم » متحدثاً عن الرياضى الكبير هيرميت (١٨٢٢ — ١٩٠١) ما يلى :

« إنه لم يكن يستحضر ألبتة صورة حسية ، بل إن عينيه تبدوان كأنهما تفران من الاتصال بالعالم الظاهرى . ولم يكن يبحث عن رؤية الحقيقة فى الخارج بل فى الداخل » .

وللعالم الرياضى بعد ذلك طرائق فى البرهنة بوساطة التعقل الذى أداته المنطق وهو وحده الذى يستطيع أن يقدم اليقين . والبرهنة فى الرياضة هى الاستنباط ،

والاستنباط هو ربط مقدمة بأخرى هى نتيجة لها . والاستنباط يصدر بالضرورة عن بعض المبادىء المقبولة بلا برهنة والتى هى البديهيات والتعريفات والمصادرات.

مما لا سبيل إلى الشك فيه أن اليقين الذى أسلفنا أنه من النتائج الحتمية للرياضة قد جعل منها أداة ضرورية لجميع العلوم الأخرى ، وعلى الأخص العلوم الطبيعية ومع ذلك فإن هناك علوماً — كعلم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع — تأبى أن تترك نفسها تخضع للمنهج الرياضى أو أن تكتفى بأن تشرح الطبيعة برموز جبرية من علم الجبر ، وهذا شىء يتمشى مع طبائع الأشياء ، لأن مناهج هذه العلوم الثلاثة أقرب إلى الفلسفة منها إلى الرياضة .

الفصل الثانى

المعرفة الفلسفية

إن آخر محيطات المعرفة العقلية هو محيط الميتافيزيقا . وكان أيضاً أكثرها تعرضاً للنقاش على مر العصور . وسنبين هنا الفكر الجوهرية التى أحدقت به .

يرجع الفضل إلى أرسطو فى إبانة معنى « الفلسفة الأولى » كما كان يسميها لأن كلمة الميتافيزيقا لم توجد إلا حوالى سنة ٧٠ قبل المسيح حيث نطق بها أندرونيكوس الرودسى أحد أشياع أرسطو حين كان يتحدث عن كتاب أستاذه الذى أطلق عليه اسم « ما بعد الطبيعة » لأنه وجد فى الترتيب المادى موضوعاً بعد كتاب « الطبيعة » وقد أطلق على الإبانة الأرسطية اسم الميتافيزيقا التقليدية وهى نفسها ميتافيزيقا المفكرين المسلمين .

لهذه الميتافيزيقا التقليدية ، ثلاث غايات ، أولاها دراسة الوجود من حيث هو موجود ، وثانيتها البحث عن العلة الأولى ، وثالثتها البحث عن العلة الغائية .

وينبغى أن يعرف أن العقل فى هـذا المحيط لا ينقب إلا عن الأجناس العالية كالمقولات التى هى الخطوط العريضة لمعرفة الطبيعة ، والتى تؤلف عالم موضوعات « العام » إذ أن العقل فى المعرفة الميتافيزيقية يصل إلى درجة عليا أو إلى عالم المعقولات الذى يستطيع أن يتحقق خارج العقل البشرى فى طبيعة خاصة لا تقع تحت الحس ، وليست فى متناول التجارب ، وهو عالم المبادىء « والعلل الأولى » التى لا تستطيع الأغصان الأخرى من المعرفة أن تمتد إليها ، والمبادىء هى القواعد الأساسية التى ينبثق منها كل ما عداها ، والعلة الأولى هى التى تكتفى بذاتها والتى ليست ناشئة عن علة أخرى . ولكن العلية عند أرسطو لا تنحصر فى ذلك الإنتاج الميكانيكى بين العلل والمعلولات ، إذ أن العلة الأولى التى يتعلق بها كل

تغير ، هي أيضاً العلة الغائية التي إليها يتجه كل موجود بحيث تكون فلسفة أرسطو الأولى هي البحث عن الغاية الأخيرة للكائنات أكثر من البحث عن منشئها .

ومن هذا يرى أن العقل البشرى — بعامل اتحاده مع الجسم — هو متجه بطبعه إلى الخارج أى نحو العالم الحس . وإذن فيجب قبل كل شيء ، أن يحقق العقل «العلم العظيم» الذى هو معرفة العالم الخارجي لكى يعود بعد ذلك إلى الإنسان وإلى النفس . وإذ ذاك يستطيع أن يتغلغل إلى العالم الداخلى فيعرف النفس والأمور الإلهية . وذلك موضع الميتافيزيقا . وهو الذى جعلها تستحق اسم « الإلهيات العقلية » .

هذا هو التاريخ الطبيعى فى ذلك المذهب الواقعى الذى ينبغى التنقيب عن أصوله فيما هو أبعد من أرسطو ، والذى لاتزال صورة سقراط ماثلة على أبوابه الخارجية معبرة عن عناصر المعرفه فيه .

الميتافيزيقا إذن فى هذا المذهب هي العرفان الأعلى الذى يحتوى على جميع أفرع المعرفة ، ولكنها لا تضع نفسها فى موضع كل واحد منها على حدة ، بل لتعرفها وتدافع عنها وتصور مبادئها ، وبهذا تضمن لها الوحدة .

ونحن — لكى نشير إلى شيء من هذا التصور التقليدى للميتافيزيقا — سنذكر هنا بضع فقرات مما كتبه جاك ماريتان أحد مجددى المدرسة التوماسية وبالتالى أحد تلاميذ أرسطو المعاصرين فيما يلى :

« الحق أن الميتافيزيقا لا تستخدم ألبتة فى زيادة إنتاج العلم التجريبى ، ولا تستطيع أن تتباهى بأى استكشاف ، ولا بأى ابتكار فى محيطات عالم الظواهر وتلك عظمتها . وقد سجل أرسطو ذلك منذ زمن بعيد إذ قال : إنها لا تستخدم لأى شيء ، لأنها فوق كل خدمة . انها جديرة فى ذاتها بالتفهم إذ أنها لو وجدت

لتخدم علم الظواهر لكانت عبثا ، ولم تكن أفضل منه . إنها لميتافيزيقا زائفة، تلك التي لا تقيس نفسها بسر ما هو موجود بل بحالة العالم الواقعي في هذه اللحظة، أو تلك ، سواء أكانت صادرة عن ديكارت ، أم عن اسبينوزا أم عن كانت. هي زائفة من مبدئها . وإن الميتافيزيقا الحقيقية هي التي تستولى على بديهياتها رغم هذا العالم المحس الذي يجتهد في أن يخفيها عنها ، إذ ماذا تقول في الواقع تلك الظواهر أو تلك الموجة الكاذبة من التجريبيات التي تزعم أن الوجود ليس موجودا ، وأن المعلول يشتمل على أكثر مما في علته ؟ إن الميتافيزيقا تشاهد نتائجها صاعدة من المرئي إلى اللامرئي . إنها تتطلب بعض التطهير للعقل ، وهي تفترض أيضاً شيئاً من التطهير للارادة بحيث يكون لدى المرء المقدرة على أن يرتبط بما لا ينفعه عملياً . ومع ذلك فليس هناك أشد ضرورة للانسان من هذه اللانفعية ، لأن الذي نحتاج إليه ليس هو حقائق تخدمنا ، بل حقيقة نخدمها ، لأن خدمة الحقيقة هي غذاء الروح ، ونحن روح بأنفس أجزائنا . إن الميتافيزيقا اللانفعية هي التي تقر النظام في العقلين النظرى والعملى ، وهو نظام منبثق من الأزلية . إنها هي التي ترد إلى الإنسان اعتداده الذي هو الاختيال برأسه بين النجوم بينما هو لا يرتبط بالأرض إلا بوساطة قدميه ... انها تحتفظ بعالم المعرفة البشرية في داخل محيط الضبط العادل ، وهي تعين الحدود الطبيعية للعلوم المختلفة وتحقق انسجامها وتحدد مراتبها . وهي بالنسبة إلى النوع الإنساني أهم من أثرى التنميات العلمية التي تنتج من إخضاع الظواهر الطبيعية للمنهج الرياضي ، إذ ما هي الفائدة التي تعود من ربح العالم وخسران استقامة العقل ؟[1] .

تنوعات الميتافيزيقا : لكي تصير الميتافيزيقا التقليدية هي العلم الأعلى ومعرفة المطلق التي تفوق المعرفة الحسية والعلمية قد اتجهت إلى الملكات العليا التي هي

(١) أنظر صفحة ١٠ من كتاب « درجات العرفان » تأليف جاك ما ريتان .

لدى الإنسان ، أى العقل والحدس الروحى . وإذن فمن الممكن أن يفهم المرء أن هذه الفكرة قد هوجمت حين ارتيب فى مقدرة العقل على إدراك الوجود المطلق .

وديكارت هو الذى صوب السهم الأول فى مهاجمة مذهب المفاهيم الأرسطية ولم يحتفظ من الميتافيزيقا إلا « بالطبائع الحقيقية الثابتة التى تدع نفسها تدرك بالحدس » وقد تبع الديكارتيون كـ «مالبرانش» «واسبينوزا» هذه الحركة . وقد حدد كانت موضوع الميتافيزيقا فى العبارات التالية .

« ينبغى تحديد كل محيط العقل الخالص أى تعيين حدوده ومحتوياته بهيئة تامة ويقتضى مبادىء عامة » .

ولكن لما كانت مبادىء العقل الخالص أى المبادىء التى تفوق التجربة هى بالفعل قائمة بمهمتها فى العلم الذى ليس ممكنا إلا بها فإن « كانت » يثير فى الوقت ذاته تلك المشكلة النقدية عن قيمة المعرفة البشرية .

أما الوضعيون — وعلى رأسهم أوجوست كونت — فقد نبذوا نفس موضوع الميتافيزيقا من أساسه ، معلنين أنه غير قابل للمعرفة لأنه لا يوجد فى محيط الوقائع ، وصرحوا بأنهم يكتفون باستكشاف النواميس العلمية ، وتخلوا نهائيا عن محاولة التنقيب عن أصل العالم ومصيره أو معرفة الطبيعة الداخلية للظواهر الكونية ، إذ هى كما يقول العالم الطبيعى ليتريه « محيط يرى شاطئنا بأمواجه العاتية فى الوقت الذى ليس لدينا فيه سفن ولا أشرعة » .

غير ان أولئك الوضعيين الذين كانوا يرون أن العصر الميتافيزيقى حقبة قد اختفت وعفى عليها الزمن ، كانوا مخدوعين فى هذا الرأى لأن النظر الميتافيزيقى قد استعاد فى أيامنا هذه قوته ومقدرته على الوثوب إلى الأمام .

حقاً إن الميتافيزيقيين المحدثين يتعارضون فى العموم مع مذهب المفاهيم الارسطية

ولكنهم لا يختلفون معه اختلافا جوهرياً فى موضوع بحوثهم الذى هو دائماً أعمق وأرفع مافى الكائن ، فغاية الميتافيزيقا عند بيرجسون مثلا هى « إدراك المطلق فى الواقع » بوساطة الحدس الحيوى وفيهم المنبع الأول للحقيقة العليا .

« علائق الفلسفة بالعلم »

وقبل أن ننتهى من هذا العرض نود أن نلقى هنا بصيصاً من الضوء لعلنا نحدد بعض الشيء العلائق بين العلم والفلسفة ، وهما أشد محيطات المعرفة مدعاة للخلط والغموض .

ينبغى أن نعلم بديا أن من أهم العوامل التى تضافرت فى الأعوام الأخيرة على إضلال كثير من العقول الصالحة للاشتغال بالتيارات الفلسفية التى تعالج ما أثارته العصور الحديثة أمام الفكر البشرى من مشكلات عويصة هو عامل فقدان ما نستطيع أن ندعوه بالمبادى الأولى ، أو المرشد البسيط ، وهو مجموعة الخطوط الكبرى التى تنير الطريق للأذهان وتصير حلول المشاكل من الأمور الممكنة بل الميسورة . ومنشأ ذلك هو أن تلك الخطوط الكبرى تهيىء للباحثين الظفر بفكرة عامة واضحة عن الاتجاهات الفلسفية ، كما تكشف لهم الروابط التى تصل بين تلك الاتجاهات والتيارات العلمية التى فازت بالصدارة فى زماننا . لهذا نريد أن نحاول هنا رسم الخطوط العظمى للغاية الأساسية التى ترمى إليها فلسفة العصر الحاضر فى إطارها الجديد وإليك البيان :

نحن لا نريد هنا قطعاً أن ندخل فى تفاصيل الحدود الجامعة المانعة ، أو الرسوم الكاشفة للفلسفة ، إذ لهذا كله مواضع خاصة به ، وإنما حسبنا أن نذكر أن فعل (فلسف) معناه فكر وتأمل وتعمق فوضح ، غير أنه لما كان هذا المعنى ينطبق على العلم انطباقه على التفلسف ، ولما لم يكن من الممكن خلط هذين النوعين من الإنتاج البشرى فقد وجب علينا قبل كل شيء أن نقف بهذه النقطة الجوهرية حتى نكشف

غوامضها لتكون بعد الإيضاح أساساً لبحث الاتجاهات التى تسلكها الفلسفة المعاصرة إلى غايتها .

يجب أن نعلم بديا أن أهم العلائق الرئيسية بين الفلسفة والعلم هى أن العالم يتجه — فى سيره التجريبى — من المرئى إلى المرئى ، ومن الملحوظ إلى الملحوظ سواء أكان ذلك على صورة مباشرة أم غير مباشرة كما فى محيط الذرة حيث تكون الملاحظة الكاملة المستمرة للظواهر غير ممكنة بالطريق المباشر ، بينما أن الفيلسوف يتجه من المرئى إلى اللامرئى ، أى إلى ماهو بعيد عن الملاحظة الحسية ، لأن المبادئ التى ينتهى إليها الفيلسوف هى من موضوعات العقل ، وليست ادراكات حسية أو تمثلات خيالية .

ومما هو خليق بالتسجيل هنا أن العلوم لاتتعلق بالفلسفة فى نموها واتساع محيطاتها الخاصة وإنما تتعلق بها من حيث إن دور الفلسفة هو شرح مبادئ العلوم وتأسيساتها وتنظيمات مراتبها .

ولما لم يكن العلماء فى حاجة إلى الالتجاء إلى الفلسفة لكى يزاولوا نشاطهم العلمى ، فإنهم ميالون فى الغالب إلى عدم الاعتراف بهذا التعلق ، بل إلى جحوده .

أما الفلسفة فهى مستقلة عن العلوم تمام الاستقلال بحيث لا توجد أية مشكلة فلسفية يحتاج فى حلها إلى الاستعانة بنظرية علمية ، ومع ذلك فإنه يوجد تعلق مادى من جانب الفلسفة تجاه العلم ، لأن الفيلسوف الذى يتحتم عليه أن يصدر حكمه على قيم العلوم وحدودها ودرجاتها فيما بينها يجب عليه — لكى يتمكن من تأدية مهمته — أن يحيط بها علماً ، وأن يتابع عن كثب نموها وتقدمها . وفوق ذلك فإن إلمامه بتقدماتها ، يجدد وينمى ثروة موضوعات تأملاته . ولكن ليس معنى هذا أن المذاهب الفلسفية يجب أن تتحول تبعا للثورات العلمية لأن المحيطين مفرطان فى التباين ، ولأن الشروح العلمية لاتستطيع إرضاء العقل البشرى الذى سيظل

دائماً يضع على بساط البحث مسائل أسمى من سابقتها هى من المحيط الفلسفى ، وفيه وحده يعثر على حلولها .

موازنة بين الفلسفة والعلم :

إن أول ما تتكشف عنه البحوث العلمية فى العموم هو تلك الرغبة الحادة التى تدفع العلماء فى قوة إلى محاولة الإتيان على عناصر المشكلة التى يعرضون لها بقدر ما تسمح به الطاقة البشرية، ولكنهم يشتغلون دائماً بمشاكل خاصة ويفرغون جهودهم فى حلها متقيدين بالتحديدات التى تسمح بها المعارف الإنسانية وتقرها المناهج الرياضية أو التجريبية السائدة فى العصر الذى تجرى فيه بحوثهم . نعم إن حلول المشاكل الخاصة كثيراً ما تنتهى إلى قواعد أشمل وأكثر عمومية ، من شأنها أن تتناول الحالات المشابهة لتلك الجزئية الخاصة إلا أن هذه القواعد — على ما بها من شمول — لا تنطبق إلا على جزئيات قليلة من الموضوعات التى تثير الرغبة فى الاطلاع . ولذلك هى تظل مطمورة بين أنقاض مجموعة الأحداث العظمى التى تؤلف الكون . وهكذا يمكن أن يقال بعبارة أخرى : إن العلم يكشف فى مشقة أجزاء من الحقيقة ينتزعها من أسرار الطبيعة .

إلى جانب هذا الاتجاه العلمى للفكر الإنسانى يوجد الاتجاه الفلسفى الذى يرمى إلى الشرح الكلى للكون ، والذى لا يأبه للظواهر الجزئية ولا تستثير انتباهه الأحداث الخاصة ، وإنما هو يهدف إلى كليات مجموعة الظواهر ليستشف من وراء حجبها طبائع الأشياء . وإذن فنحن نعثر بين جهود الفكر فى اتجاهه العلمى على بحوث محددة أو على نتائج تفصيلية ثابتة راجعها العقل مرارا على ضوء المناهج الرياضية الدقيقة أو على ضوء التجارب العملية للتحقق من صحتها كما نعثر فى مجهودات اتجاهه الفلسفى على نظريات جزئية تعتبر ثمرة من ثمار الفكر الخصب المتأمل الذى هب — منذ عرف نفسه وادرك رسالته — يهدف إلى غرض وحيد اسمى وهو كشف مبدأ الكائنات ونهايتها .

ومن هذا يتبين أن الفلسفة تختلف مع العلم فى الطبيعة والمناهج والغاية . فإذا كان العلم يحاول التعميم بقدر ماتقتضى طبيعته ، فإن الفلسفة تمعن فى هذا التعميم إلى أبعد حدوده ، وإذا كان العلم يكتفى بمحاولة استكناه ظواهر الكائنات نسبياً فإن الفلسفة لاترضى بأقل من سبر أغوارها والتغلغل إلى أبعد أعماقها . وإذا كان العلم يتعرض لشرح الأحداث إلى حد معين ، فإن الفلسفة لاتقبل الوقوف بإزاء ماوقف عنده العلم من تلك الشروح المتواضعة ، وإنما هى تحلل الكائن إلى أبسط أجزائه شارحة كل جزيئة ، مبينة الصلة بينها وبين بقية الجزيئات ، بل هى تصبو إلى إيضاح قواعد العلم ذاتها . أو هى — على حد تعبير أحد الفلاسفة المعاصرين — تأبى إلا أن تتأمل العلم . ومعنى هذه العبارة أن الفلسفة عقل ليس العلم إلا إحدى الفكر التى يتناولها ذلك العقل بالتأمل والتحليل ليقول فيها كلمته الحاسمة رغم تلك الطنطنة التى كاد عجيجها يطغى على كل شىء .

ومجمل هذا أن الفلسفة هى كل دراسة لاتلبث محصورة فى طائفة من الأحداث الخاصة المحدودة المنعزلة عن بقية أجزاء الكل العام ، وإنما هى تبرز فى صورة عامة ، هادفة إلى شرح كليات الكون ، أو رامية على الأقل إلى المساهمة فى فى كشف هذه الكليات معلنة أن هذا الهدف هو غايتها المثلى .

اختلاف المناهج :

لا جرم أن هذا التباين فى وجهات النظر يقتضى تباينا فى المناهج ، وهذا هو الذى حدث فعلا ، فى البحوث العلمية لايرتضى العلماء سوى منهجين اثنين وهما المنهج التجريبى والمنهج الرياضى . وكل نتيجة لأى بحث لايخضع لأحد هذين المنهجين — مع ما بينهما من فروق جسيمة — لاتعد مقبولة من الوجهة العلمية الخاصة .

أما الفلاسفة فإنهم يسلكون فى بحوثهم وسائل أخرى . ومن يتعقب تاريخ النظريات الفلاسفة يتبين له أن الأنهاج التى سلكها الفلاسفة فى بحوثهم توشك أن تكون متشابهة فى دعائمها الأساسية العامة التى جعلتها جديرة بأن تدعى

بالأنهاج البنائية أو التأسيسية . إذ أنها ترمى إلى بناء الكون وإلى العمل على توحيد متفرقاته الظاهرية لتؤلف منها هيكلا عاما يحقق وحدته وهى فى كل ذلك تفسح مجالا هاما للنظريات الفرضية التى يسبق وضعها كل تجربة « A Priori. »

ومن أمثلة ذلك أن ديموقريطيس أسس مذهبه فى الكون على نظرية «الذرة» وأفلاطون على نظرية « المثل » وأرسطو على نظرية « المفاهيم » وديكارت على نظرية « انفصال الفكر عن المادة والقول بآلية الثانية » .

ولا شك أن هذه النظريات الخصبة المثمرة كان لها أكبر الأثر فى تقدم العلم وإزهاره . وأياما كان ، فقد أضفت هذه الأنهاج الخاصة على الفلسفة مظهراً انفردت به دون غيرها من منتجات الفكر البشرى . ومجمل ذلك أنه لا يكاد أحد الفلاسفة يبدأ النظرية ويدلل على صحتها حتى يرى فيها خلفه خطأ أو نقصا ، فيهب لمهاجمة مواضع الضعف منها مبرهنا على ما ذهب إليه ، وهذا يقتضى تقدم النقد والعثور على مبادئ جديدة لشرح غوامض الوجود متباينة مع المبادىء التى ثبت خطأ النظريات المؤسسة عليها أو ضعفها . وبهذا ينشأ مذهب آخر متعارض مع الأول تعارضا ما .

وهكذا يستلزم إزهار الفلسفة التأكيدية مثلا نشوء فلسفة ارتيابية ، كما يقتضى سطوع الفلسفة المثالية وجود فلسفة مادية على نحو ما كان من تأكيدية الإيونيين والإيليائيين والسقراطيين والرواقيين ، فتسبب فى نشوء ارتيابية السوفطائيين ، والبيرونيين ، أو ما تلألأ من مثالية أفلاطون ، فكان له رد فعل شديد فى مادية إبيقور ، أو ما سطع من رياضية ديكارت العقلية فكان علة غير مباشرة فى نشأة التجريبية الإنجليزية والنسبية الكانتية .

ومن هذا يبدو أن تاريخ الفلسفة ملىء بالمتعارضات والمتضادات ، وأنه لا يخطو إلى الأمام إلا على معبر متأرجح مضطرب إلى حد جعل المحايدين يقولون منذ زمن بعيد إن التناقض هو روح الفلسفة ، ودفع السطحيين إلى أن يعيبوا على

التفلسف هذه النظرة الجوهرية ويرموها بعدم الثبات ويسخروا من مصادمات أفذاذها على حين أن المفكرين الأدقاء يرون فى هذا أعظم منابع الخصوبة والإنتاج وكشف الآراء الجديدة وامتداد سلطان الذهن البشرى حتى يتناول أكبر قدر ممكن من المعارف المستعصية التى لا تلين إلا أمام شدة الأخذ والرد الدائبين .

صلة الفلسفة بالعلم :

غير أن هذا التعارض الذى ألمنا إليه بين الاتجاهين الفلسفى والعلمى فى المناهج والغايات ليس معناه أنهما ظلا متنافرين متباعدين ، وإنما وجدت بينهما صلات وروابط متينة ، وكانت الفلسفة وحدها هى العامل النشيط الجاد فى تقوية هذه الصلات وبيان ذلك أنه كلما تكشف الزمن عن الظواهر المحددة والأحداث الخاصة جعلت هذه الظواهر وتلك الأحداث تستنفد مجهود العلماء وتحملهم على إهمال النظريات العامة التى تعنى بها الفلسفة ، حتى تباعد بينهم وبين البحوث وإذ ذاك تهب الفلسفة محاولة فى جد إعادة ما محته الأيام من صلة . ولهذا شهد التاريخ أن الفلاسفة الحقيقيين كانوا دائماً مرتبطين بالعلم أوثق ارتباط ، وهذا أمر محتوم تتطلبه طبيعة موقفهم ما دام أن كل شرح عام للكون يقتضى الاعتماد قبل كل شىء على نتائج بحوث خاصة مما يعالجه العلم ولا يعتبر جديا إلا إذا كان على وفاق مع النتائج العلمية . ومن أجل ذلك كان أفذاذ الفلاسفة من أجلاء العلماء الذين يشار إليهم بالبنان كأفلاطون ، وأرسطو ، والفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد ، وديكارت ، وليبنيز ، وكانت وغيرهم . وكذلك سجل التاريخ أن عددا لا يستهان به من أعظم العلماء اشتغلوا بالتفلسف أو بتعميم النظريات الجزئية بقدر ما تسمح به ظروف بحوثهم حتى تصير جديرة بمعالجة كشف أحد غوامض الطبيعة أو أسرار الكون . ومن أعيان هؤلاء العلماء : كوبيرنيك « Copernic » وجاليليو ، وباستور ، بينما أن صغار العلماء وسطحييهم

قد سولت لهم أنفسهم الترفع عن التفلسف واعتباره ضربا من ضروب الخيال ، وهذا اللون من التفكير القاصر هو الذى تسبب دائماً فى تلك التفرقة التى سجلها التاريخ بين الفلسفة والعلم ، والتى كان للفلسفة الفضل فى تضييق هوتها .

على أن هذه الروح المفرقة من جانب العلم ، والموحدة من جانب الفلسفة ، لم تخل من موقف استثنائى قابل فيه الفلاسفة احتقار العلماء بمثله ، فعملوا على تجاهل المنتجات العلمية فى عصرهم على نحو ما حدث فى القرن التاسع عشر .

ولما كانت الفلسفة المعاصرة مشتملة على رد فعل واضح ضد تلك الفرقة الضارة ، فلم يكن لنا بد — لفهم الاتجاه الفلسفى فى عصرنا — من معرفة عناصر التفرقة وعللها الأساسية . ولهذا سنقف بها هنيهة محاولين إيضاحها بقدر الإمكان . وأول ما يلتقى به الباحث من هذه العناصر هو انحراف الميتافيزيقا الألمانية الناتجة من الفلسفة الكانتية عن الصراط السوى الذى كانت تسير عليه قبل ، ففى الواقع أن كانت وفيشت ، وهيجيل ، كانوا فى طلائع المفكرين العقليين المتشبعين بأعمق أنواع الاحترام للعلم ، ولكن شيلنج ، وشوبنهاور اللذين أفسحا فى فلسفتيهما مجالا للامحدود واللاشعور واللامتعقل قد خلقا بهذا تيارا متعارضا مع الفكر يوشك أن يكون التنسك الشرقى غالبا عليه ، وقد طفق هذا التيار يقوى حتى انتهى إلى فلسفة غريبة وقفت فى وجه العلم وأعلنت عداءها له وهى تجهله كل الجهل .

وثانى هذه العناصر هو ذلك السهم المسمم الذى سدده كانت إلى المطلقية بإعلانه النسبية . حقا إن كانت كان ذا ثقافة علمية واسعة ، ولكنه حين صرح بأن العقل البشرى هو الذى يفرض قوانينه على الأشياء فرضا ، وهذا يستلزم أن تكون كل المعارف الإنسانية عن الكون نسبية ، وأعلن أن هناك معرفة أقوى وأدق من معرفة العقل وهى معرفة البصيرة الأخلاقية أو العقل العملى ، وأنها هى وحدها التى يمكن أن تؤسس ميتافيزيقا ثابتة ، أقول : إن هذا التصريح

الكانتى قد أنتج فيما بعد فلسفة جديدة كانت السيادة فيها للعقل الواقعى لا للعقل النظرى .

وثالث هذه العناصر أن وضعية أوجوست كونت Auguste Comte — وإن كان لها أثر مفيد فى جوانب من الإنتاج العقلى — تعتبر مساهمة فى هذا التفريق المرذول . على أنه ليس معنى هذا أن أوجوست نفسه قد حاول التفريق بين الفلسفة والعلم ، بل هو على العكس قد أفرغ جهده فى التقريب بينهما حتى كاد يوحدها ويصوغهما فى سلسلة واحدة ذات حلقات متتابعة . ومن آيات ذلك قانونه « الأحوال الثلاث » ولكن نظريته فى المعرفة النسبية بقذفها من جهة نحو ما بعد الطبيعة كل المشاكل المتعلقة بأصول الأشياء، وكل محاولة لشرح أية ظاهرة من ظواهر الكون ، وبإدانتها ما بعد الطبيعة من جهة أخرى ، حملت المفكرين على توهم أن الشروح الحقيقية للكون يجب البحث عنها بعيداً عن العلم وأن الفلسفة الميتافزيقية يمكن أن تستقر وتثبت بدون أى عماس .

على هذا النحو تمت القطيعة بين الفلسفة والعلم فى القرن التاسع عشر ، وأصبح الجدل يكاد يكون محصوراً فى الغاية الأخلاقية ، وفى حياة النفس وخلودها ، وفى بعض التحليلات النفسية ، إلى غير ذلك مما جلب إلى الفلسفة لواذع النقد ، ودفع الساخرين إلى أن يسلبوها اسم ما وراء الطبيعة ويطلقوا عليها اسم ما وراء الأخلاق « Métamorale » . ومن أبرز زعماء أولئك المتفلسفين الذين حققوا القطيعة بين الفلسفة والعلم فيكتور كوزان « Victor Cousin » وجول سيمون « Jules Simon » .

هذا ، وسنرى هنا كيف أن الفلسفة المعاصرة كانت رداً قويا على تلك القطيعة وأن صلتها بالعلم أصبحت أتم ما يكون وثاقة ومتانة . وإليك البيان :

إنتهينا آنفاً إلى أنه قد نشأ فى هذا العصر رد فعل قوى ضد ذلك الاتجاه الذى كان يرمى فى القرن الماضى إلى التفريق بين العلم والفلسفة . ومن آيات ذلك أن

من أبرز الخصائص التي أصبحت تميز هذا العصر ما نشهده لدى أفذاذ المتفلسفين فيه من تشبث متين بأهداب الثقافة العلمية العميقة والاستمساك بمناهج العلم إلى حد المغالاة ، وتعقب نتائج بحوثه إلى أبعد حدودها . ومن العجيب أننا نلمح هذه الظاهرة حتى لدى الذين لا يطمئنون لتقريرات العلم ولا يستريحون لنتائجه كـ « وليام جيمس » « William James » وبيرجسون « Bergson » أو الذين لا يكادون يزاولون سوى الفلسفة الأخلاقية كـ « سياى Sèailles ، » وفوييه « Fouillée ، و « روه Rouh » . ولا ريب أن في هذا برهانا جليا على أن المجهود الذي يبذله الفلاسفة لا ستكناه غوامض العلم هو الطابع الأساسي الذي يطبع الفلسفة المعاصرة الجدية .

الخصائص الجوهرية للفلسفة المعاصرة :

ومع ذلك فإن الفلسفة قد استمرت خاضعة بعض الشيء لتأثير قيادة القرن الماضي فيما يتعلق بالأهمية المعزوة إلى العمل . على أنه ليس معنى كلمة العمل هنا ما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى وهو الأخلاق العملية ، بل النشاط الفعلي بوجه عام سواء ما كان منه نفعياً أو بريئاً بيد أنه لما كان من المحتوم أن تحدث إبان هذا التقدم المطرد الذي يتعاقب على الفلسفة اختبارات متوالية للعقبات والمصاعب التي تعرض للمذاهب السابقة أثناء معالجتها المعضلات الفلسفية ، فقد كان من الطبيعي أن ينشأ من ذلك نوع من التوحد الفني بين وجهات النظر المتعارضة حول علائق العلم بالفلسفة .

وبيان ذلك أننا قد شاهدنا العلم في القرن الماضي يهاجم من بعض المتفلسفين مهاجمات عنيفة باسم أحقية الصدارة للعلوم الوضعية ، بل إن عدداً منهم جعل يحتقر العلم في صراحة تختلف ضيقا واتساعا باختلاف عقليات معلنيها وثقافاتهم . ولقد ظلت الحال على هذا المنوال حتى حدث رد الفعل الذي نشأ من الإفراط في هذه السبيل ، غير أن هذه النتيجة لم تدفع أصحابها إلى هجران تلك المشكلة الهامة وهي

مشكلة العمل الواقعى ، بل إن الأمر كان على العكس من ذلك تماما ، إذ أن مجهودات الباحثين المعاصرين قد تضافرت على محاولة تضييق الهوة بين هاتين المشكلتين : العلم والعمل . ولاجرم أن هذا التضافر هو الذى طبع الفلسفة المعاصرة بميزاته المبتكرة ؛ لأن مشكلة المعرفة ومشكلة النشاط قد ظلتا إلى هذا العهد الأخير تعالجان معالجات مختلفة أو على الأقل تبعا لمناهج متباينة إلى حد جعل من الأمور المستقرة فى العقول بصورة عامة أن النظريات متعارضة مع العمليات .

على أن هذا التضافر ليس معناه الوفاق التام فى الآراء والأفكار ، إذ أن مذاهب الفلاسفة المعاصرين لا تزال تتعارض بل تتصادم فيما بينها بسبب الأسس التى يبنون عليها عرضهم المشاكل الفلسفية ونظراتهم إليها . وقصارى القول أن المبدأ المتفق عليه من الجميع هو الاحتفاظ جهد الطاقة بإحكام الصلات بين العلم والنشاط العملى دون أن يضحى أدنى تضحية بأحدهما فى سبيل الآخر ، ودون أن يسمح للتعارض بأن يجد إلى علائقهما سبيلا مهما دقت أو هانت . وليس للوصول إلى هذه الغاية سوى إحدى وسيلتين ، فإما أن يكون العمل الواقعى إحدى نتائج العلم ، وإما أن ينبثق العلم من العمل الواقعى ، وبأية هاتين الوسيلتين يمكن الاحتفاظ بعلائق منطقية بين هاتين المعضلتين . ولا ريب أنه فى الحالة الأولى ينبغى اعتبار مذاهب العقليين Rationanistes والاجتماعيين Sociologues أو الوضعيين [1] positivistes وفى الحالة الثانيـــة يجب اعتبار المذاهب البراجية « Pragmatisme » ومذاهب الانجلائية النشيطة « Intuition » كمذهب بيرجسون .

وأيا ما كان فإن الضرورة تتطلب فى النوع الأول المعرفة كشرط أساسى

---

(١) ليست كلمتا الاجتماعية والوضعية مترادفتين وإنما نحن بهذا التعبير نجارى المؤلفين الذين اعتادوا أن يطلقوا على مدرسة « أوجست كونت » اسم المدرسة الاجتماعية تارة ، والوضعية تارة أخرى .

للعمل ، على حين أنها فى الثانى تنتج منه ، أو أن المعرفة تتبع إحدى ضرورا
الواقع . غير أنه لا ينبغى أن يفهم من هذا أن هؤلاء الأخيرين قد قصدوا ازدر
العلم أو الاستهانة بعبادته الثابتة كلا ، فإنهم لم يجزموا بهذه الآراء إلا بعد أ
درسوا تلك العلوم المنبثقة فى رأيهم من الأعمال الواقعية دراسة عميقة تسمح لـ
بالموازنة الدقيقة والأحكام الرصينة ، بل هم يعلنون أنهم بجزمهم هذا يرمون إ
الاحتفاظ للعلم بقيمته كاملة . وأكثر من هذا أنهم ولا سيا برجسون من بينـ
موقنون بأن المرء — بفضل تعمقه فى طبيعة النشاط العملى وفى « الغريزة الما
المنشئة » — يستطيع فيما وراء الإيضاحات الفكرية للعلم أن يكشف السبـ
الحقيقى لوجود ذلك العلم بل لوجود كل كينونة فى العموم .

نظرة فى المشكلة الأخلاقية :

قد يتبادر إلى الأذهان أن هذا النهج الجديد فى مواجهة المشكلة الفلسفية مـ
حيث علائقها بالعلم لاينتج إلا مجادلات اصطلاحية من نوع خاص لايعنى سو
فريق من صفوة العلماء وعلية المتفلسفين . ولكن هذه فكرة خاطئة إذ أن مواجـ
المشكلة على هذا النحو تتناول عدة جوانب أساسية ، نخص بالذكر من بينها الجانـ
الأخلاقى . وإليك كيف يتناوله النهج المعاصر .

إذا ألقينا على هذه المعضلة نظرة فاحصة تبين لنا أن إحدى مدارس الاتـ
الأول القائل بعلية العلم للعمل ، وهى المدارس الاجتماعية أو الوضعية ، كانت أوضـ
المدارس فى معالجة هذه المسألة الهامة . ومجمل ما قررته فى هذا الشأن أن العـ
لايمكن أن يرتبط بالعلم إلا كما ترتبط النتيجة بالمبدأ ، وأن الفنون على اختلا
أنواعها ليست إلا تطبيقات للعلم حسبما تتطلب حاجاتنا فى الحياة الوضعية . وإذ
فالفنون هى التى تقدم إلينا النماذج التى ندرك على ضوئها علائق العلم بالأخلاق
وهذا يقتضى أن تكون الأخلاق فنا يطبق أحد الجوانب الاجتماعية للعلم =

السلوك البشرى . وهذا هو عين مايرمى « ليفى — برول » «Lévy—Bruul»
إلى إيضاحه فى كتابه « الأخلاق وعلم السلوك »

أما بقية أنصار هذا الاتجاه وهم الفلاسفة العقليون الذين ينعطفون نحو القول بصدارة العلم ، فليس لديهم عن الأخلاق فكرة واضحة ولا محددة ، بل كثيراً ما يهاجمون المدارس الاجتماعية فى عنف ، ولكنهم يرون فى الإنسان بوجه عام وحدة عقلية غير قابلة للانقسام ، وهى تعرف ثم تعمل . أى أن العمل — فى نظر هؤلاء الفلاسفة — ليس له أدنى قيمة إلا عندما يكون ثمرة لتأمل ذهنى ، وبالتالى نتيجة لمعرفة ما .

وأما الاتجاه الثانى الذى يرى انبثاق العلم من العمل الواقعى ، فقد ظلت فيه المعضلة الأخلاقية تكتنفها الظلمة ويحوطها الغموض . وأظهر مايتمثل فيه غموضها هو المدارس البراجمية الأمريكية الانجليزية وإن كان ذلك لم يحل دون وضوحها بعض الشىء فى مذهب بيرجسون إذ هو يقرر أن العلوم ليست إلا ضرورة ناتجة من النشاط الواقعى الذى يجريه الأناسى على الكائنات المادية . وعلى هذا الأساس تكون العلوم أدوات ناشئة من المنافع التى تدفعنا نحو اختراعات جديدة لمثيلات تلك الأدوات . وإذن فبدلا من أن ينقب المرء عن مبادىء النشاط الإنسانى فى العلم ينبغى أن يبحث عنها فيما وراء العلم أو فى الأساس لكل عمل والذى ليس العلم نفسه سوى مظهر من مظاهره وهو الغريزة العليا أو الوثوب الحيوى « Lélan vital » الذى هو منشأ كل تطور . بينما أن بقية مذاهب هذا الاتجاه ترى أن الأخلاق مجموعة من القواعد التى بلغت فى ضرورتها لحاجاتنا العملية مبلغ العلم وإن انفردت كل من الضرورتين بحاجات خاصة وهذا يقتضى — فيما يرى أنصار هذا الرأى — الانتهاء إما إلى نوع من التنسك فى العمل يتحقق فى إطار آخر غير إطار العلم كما هو مذهب « ليروا » « Leroy » وإما إلى إنعاش بعض التقاليد التى هى بمثابة غريزة للمجتمع .

فكرة الحقيقة :

ليس الأمر — فى هذا الجدل الذى شغل متفلسفى العصر الحاضر وعلماءه مقتصرا على الجانب الأخلاق، وإنما هو يتناول صورة لا تقل أهمية عن هذا الجانب وهى معضلة إدراك الحقيقة عند أولئك وهؤلاء . وبيان ذلك أن أشياع الاتجاه الأول الذين يرون أن العمل نتيجة للعلم يقررون أن هناك حقيقة ثابتة ، و الإنسان يقترب منهـــا بدون انقطاع ، ولـكنه لا يستطيع اللحوق بها د إستضاءته بالمناهج العلمية ، مادامت لا توجد فى غير العلم، ومادام أن العلم هو و الذى يمكن أن يرضيها. وهم لهذا ينبذون الإيمان والعقيدة ويعارضونهما بالتجارب الواقعية والنتائج العلمية . ومع ذلك فيجب أن نلاحظ أن هناك فرقاً ملموساً هؤلاء العقليين المعاصرين و « أوجست كونت » « Auguste Comte » منشىء المذهب الوضعى فى القرن الماضى ، إذ أن هذا الأخير قد وضع حداً استبد لقدرة البحوث العلمية حصر فى إطاره ما أطلق عليه اسم «ممكن المعرفة » وص كما صرح « كانت » من قبل بأن الحقيقة فى ذاتها غير ممكنة الإدراك بالنسبة العقل البشرى ، على حين أن العقليين المعاصرين لا يؤمنون بهذا الحد، بل هم يقرر أن المجال متسع أمام العقول، وأن طريق البحث مفتوح أمام العلم وأن هناك مجه ولكن ليس هناك ما يمكن أن يكون غير قابل للمعرفة . وإذن ، فأ الأبواب التى حسبها الوضعيون مغلقة فى وجه العلم، طفق هؤلاء العقليون المعاص يفتحونها واحدا تلو الآخر ، وأعلنوا أن الطريقة العصرية تدفع الباحثين دا الأمام . والآن إليك كيف يتصور أتباع الاتجاه الثانى ولاسيما البراجميون فكرة الحقيقة .

يعتبر هؤلاء المفكرون العلم صناعة خاصة أو مطابقة لبعض حاجات الـ البشرى . ولا جرم أن هذا الاعتبار الجزئى ينتج نتيجة خطيرة ، وهى أنه على الحقيقة معنى جديدا ، يجعله أن كل ما يحقق نفعاً أو يضمن نجاحاً فى الحيـ

وحده الحق اليقيني . ولما كان هناك غالباً عدة وسائل تحقق النجاح بإزاء ظرف بعينه لا يتبدل ، ولما كان هناك أيضاً حاجات مختلفة حسب تعدد الأفراد واختلاف مشاربهم وغاياتهم ، فقد وضع البراجميون هذه القاعدة الأولية وهي : كل قضية عقلية تنتهي إلى نتيجة عملية تكون حقة ، وإذا اقتادتنا إلى النتيجة ذاتها اقتيادا واقعيا كانت مشروعة . وينجم عن هذا امكان أن تكون علومنا مغايرة لذواتها الراهنة دون أن يخرجها ذلك عن أن تكون في رأي البراجمية حقائق يقينية مادام أنها وسائل للعمل تنتهي إلى نتائج واقعية وإذن فنحن نرى كيف أن خصوم البراجمية يرمونها بأن رأيها يستلزم على الأقل الجزم بإفلاس العلم ، ولكن لا كوسيلة من وسائل الإنتاج ، بل كصورة ثابتة من صور المعرفة أو كقوة من قوى الحقيقة .

هذا كله من ناحية ، ومن ناحية أخرى قد أقامت البراجمية إلى جانب العلم النابع من العقل عن طريق العمل الواقعي وسائل أخرى تحقق المعرفة بهيئة لا تقل أهمية عن العلم إن لم تفقه ، وذلك كالعاطفة التنسكية . ولا ريب أنهم في هذا سائرون على منطقهم ما دام أن الحقائق العلميـــة عندهم ليست ثابتة في ذواتها ، وإنما هي معتقدات . وفوق ذلك لا يمكن الانتفاع بها إلا تبعاً للأفعال الواقعية . أما المعتقدات الأخرى كالسلمات الدينية أو المذاهب الميتافيزيقية والأخلاقية فهي مساوية للمعارف العلمية ، بل هي أسمى منها . وعلى أي حال لا ينبغي أن تكون هذه المعتقدات موضع مضايقات العلم أو اضطهاداته مادام أنه دونها حقية واستقرارا . وهكذا لا تتحرج البراجمية من أن تضع وجها لوجه التجارب الأخـــلاقية والميتافيزيقية والدينية أمام التجربة العلميـة ، ومن أن تقرر أن كل هذه التجارب يجب أن تنمو وتنتشر متفرقة دون أن تضايق إحـداها الأخريات ما دامت كل منها تتجه صوب غاية محددة كإرضاء الحاجات المادية أو الضمير الخلقي أو العاطفة الدينية . وعلى هذا النحو قد ضاقت هوة الخلاف التي كانت متسعة بين العلم والعقيدة . وأكثر من ذلك أن مستوى العلم في نظر بعض أنصار هذه المذاهب كالفيلسوف

الدينى « ليروا » قد أصبح أشــــد انخفاضاً من مستوى العقيدة ، بل إنه قد ص
خادما لها .

وإذن فكل هذه الصور البراجمية وما إليها من مذاهب الاتجاه الثانى تر
إلى إنعاش بعض الجوانب الأساسية من الفكر البشرى كالميتافيزيقا والسل
الأخلاقية والدين . وهى الجوانب التى كانت الوضعية العلمية قد زحزحتها عن مكا
الأولى . ومعنى هذا أنها تؤيد روح السلطان ولو أنها تبدو فى هيئة أشد الثورا
العقلية جرأة على العلم وعلى التجارب العلميــة التى ظلت إلى هذا العهد قائمة
قدميها ، بل محترمة من الجميع .

ومن هذا كله يبين أن المناقضات الفلسفية المعاصرة ليست جدلا عقيما ، و
هى أصداء صادقة لكل المشكلات والاتجاهات والشكوك والآمال التى يفي
بها العصر الراهن ويغمر فيها المجتمعات على تباين مستوياتها .

ألميتافيزيقا إذن فى أيامنا هذه هى أكثر تواضعاً منها فى العصور الساب
ومع ذلك فهى لا تزال تشغل اليوم — فى التعليم الفلسفى — مكانها تحت عن
« ألفلسفة العامة » . وهى بهذا العنوان نفسه ، جماع كل ما أثمرته الفلسفة والعلم
الآن . إنها ترتب وتنظم جميع الفكر الرئيسية التى ترشد العقل البشرى . و
فنحن سنتجه إليها فى الفصول الآتية لنحدد ، على ضوئها ، حلول فلاسفة الإ
للمشكلات الناشئة عن تلك الفكرة الأساسية ، وبالتالى نحدد المنزلة العادلة
يستحقها هؤلاء الفلاسفة فى تاريخ الفكر البشرى .

الفصل الثالث

« المعرفة العقلية وعلائقها بمذاهب الفلاسفة »

تمهيد :

إن العرض السابق الذى كان نظرة عامة ألقيناها على المحيطات المختلفة للمعرفة البشرية قد سمح لنا — رغم إجماله — بأن نستخلص بعض التحديدات الفنية الهامة عن المعرفة كالتمييز الأساسي بين العارف والمعروف ، وأن نتبين أن المعرفة الموضوعية درجات متعددة ، وأن العمل لتحصيلها يتناول هذه الدرجات كلها وينطبق عليها ابتداء من التمثل البسيط للأشياء أمام حواسنا إلى الشرح الذى يتفاوت نقصا وكمالا لطبائع هذه الأشياء ، والذى هو بالتالى ينتج معرفة قد تكون جزئية أو نسبية ولكنها على الأقل تتصل بالحقيقة ولو من بعض الوجوه . ومن ثم فإن الفكرة الأولى التى تعنينا فى هذا الفصل هى ماهية تلك الحقيقة التى هى الغاية الأولى والأخيرة التى ترمى إليها البشرية كلها منذ أن أدرك العقل نفسه وحدد مهمته ، والتى بذلت جميع الجهود ولا تزال وستظل تبذل للظفر بها ، والتى هى موضوع المعرفة المقصودة .

والآن وقبل أن نختتم هذا التمهيد نرى لزاما علينا أن نسجل هنا أن كل ما يتعلق بالمعرفة وأنواعها وموضوعاتها وعملياتها ، وبالقوة العارفة من قريب أو من بعيد يجتمع فى العصور الحديثة تحت عنوان « نظرية المعرفة » « Théorie de la Connaissance » تلك الكلمة التى لم تكن مألوفة ولا معروفة لدى القدماء ، ولم تظهر إلا فى القرن الثامن عشر . غير أن كل ما يحتويه هذا العنوان ، عكن أن تستخلص أسسه من منتجات الأقدمين التى جعلها المحدثون نقط ابتداء لدراساتهم ولتوجيهاتهم وتنمياتهم العظمى التى بهرت العقول فى العصر الراهن .

بيد أن تنمية أية نظرية تتصل بالمعرفة تتطلب هنا أيضاً عرضاً بسيطا بعض الشيء لكي يمكن تكوين كل منظم متسق فى عقل القارئ لا يتيسر لنا لو أننا اكتفينا بإبانة الأفكار الفردية والآراء المنعزلة على النحو الذى توجد عليه فى منتجات مفكرى الإسلام . بينما أن أفكارهم وحلولهم فى هذا الصدد ليست سوى حلقة من سلسلة المشكلات العامة التى تثيرها نظرية المعرفة من خلال العصور والفلسفة العامة هى التى تعنى بتلك المشكلات ، لأنها تجهد نفسها فى أن تؤلف مجموعة متماسكة من كل ما يمس المعرفة . وسنحاول هنا أن نلمح إلى ما يعنى فلاسفة الإسلام من هذه المشكلات .

قيمة المعرفة وفكرة الحقيقة

إن أولى المشكلات التى أثيرت فى الفلسفة العامة هى : ما قيمة المعرفة البشرية ؟ وإلى أى حد هى قادرة على إدراك الحقيقة ؟

وللاجابة على هذا السؤال ، ينبغى أن نعرف أولا ما هى الحقيقة ؟ وكيف تحد ؟ وإليك البيان :

سنتناول هنا بديا دراسة فكرة الحقيقة والتقدمات التى أحرزتها منذ أن عنى بها المفكرون الأقدمون الذين أثروا فى مفكرى المسلمين . وكذلك المراحل التى قطعها العقل البشرى أثناء سيره فى طريق الوصول إليها .

ويجمل ذلك أن العمليات العقلية ، كتمثل الأشياء فى الأذهان ، واستمداد الذكريات ، وإدراك الفكر ، وتأليف الأقيسة وإصدار الأحكام هى عمليات موضوعية تهدف إلى إحاطتنا بأكثر من ذواتنا . وهى فى سيرها وفى نتائجها يمكن أن تكون صحيحة كما يمكن أن تكون باطلة . ولكى يتحقق التمييز بين الحق والباطل فيها ، أو لكى يتبين الباحث صحة نظره ، ينبغى أن يصدر فى بحثه عن فكرة صحيحة للحقيقة ثم يسير فى تطبيقها سيرا تدرجيا .

غير أن الباحث يجب أن يعرف قبل كل شىء ، أن فكرة الحقيقة التى يتخذ أساسا لبحوثه معرضة للتغيير تبعا لتطور الإنسانية ونمو معارفها .

المذاهب العقلية : Le Rationalisme

رأينا فى الفصل السابق أن الميل الطبيعى للعقل البشرى هو قبول تلقائى بلا نقد ولا تأمل لكل ما يعتقد أنه الحق ، فهو لا يحاول أن يواجه إمكان التشكك فى هذا الفرض التلقائى .

ولما كانت الفلسفة فى مبدأ أمرها استمرارا للفكر الدارجة فى عمومها ، فقد حسبت أنها ستصل بغتة وبلا مقدمات إلى الشرح الكامل للكون عندما بدأت المحاولات الطموحة التى قام بها مفكرو الإغريق الطبيعيون الأولون فى القرن السادس قبل المسيح حين كانوا يهدفون إلى كشف المادة الأولى التى نشأ منها الكون دون أن يسألوا أنفسهم عما إذا كان فى مقدور العقل البشرى أن يصل إلى اكتناه ذلك أو لم يكن . وهذا يدل دلالة قاطعة على أن قيمة المعرفة إذ ذاك لم تدر لهم بخلد .

ولكن هذا لم يدم طويلا إذ لم يلبث المفكرون فى عهد بارمينيديس ، وهيراقليطيس أن تنبهوا إلى أن طبيعة المحسات غير طبيعة المعقولات فبدأوا يميزون الفروق بين الطبيعتين ، وعلى ضوء هذا التمييز يضعون لكل منهما طوابعه وحدوده .

بيد أن هذا التمييز لم يكن يتعمق حتى يصل إلى المبادئ والأصول ، إذ أن أولئك الفلاسفة الأقدمين لم يكونوا يقصدون من المعرفة العقلية ذلك الإشعاع الفكرى المحض ، وإنما هى عندهم عمل العقل فى مدركات الحواس ومعنى هذا أن الأصل فى نظر أولئك الفلاسفة هو المعرفة الحسية ، وأن الثانية ناشئة عنها أو متفرعة منها لا أكثر ولا أقل .

ولكن إذا كان الأمر كذلك ، فلماذا يمنحون المعرفة العقلية المنبثقة عن الحسية سلطانا وسموا هم يرفضون منحهما للحسية التى هى الأصل ؟

ومن ثم فإنه عندما وجه العقل إلى نفسه ذلك الاعتراض بدأ يشعر بالاضطراب الذى يعتور تفكيره وخطته فى هذا الصدد . وسرعان ما غير مسلكه فأنشأ المذهب « العقلى » «Rationalieme» الذى ظهر فى وضوح عند أفلاطون وأرسطو . ولما كان العقل قد أصبح منذ ذلك الحين أداة للمعرفة مزودة بال[illegible] على تحصيل الحقيقة المطلقة ، فقد قرر الفلاسفة العقليون أن منشأه أسمى من المحسات ، وأنه ملكة منعزلة عن عالم الحس ، وأن هذا العالم المذكور عاجز عن شرحها وتعليلها كل العجز ، وأنها لا تخضع فى مقاييسها التجربة الحسية ، وأنها أهل لمنحنا ذلك الحدس الجلى الذى هو أساس إدراك « المطلق » . ومما لاريب فيه أن فهم العقل والمعقول على هذا النحو هو الذى تشاهد آثاره واضحة فى « مثل أفلاطون » وفى انبثاق العقل المحض عن المحرك الأول عند أرسطو وشراحه من الإغريق والاسكندريين والمسلمين والمسيحين . وهذا هو الذى يصل بنا فى الفصول الآتية إلى دراسة العلائق التى تربط بين فلاسفة الإغريق ومفكرى المسلمين فى نظرية المعرفة .

لو تأملنا مليا فى المذهب العقلى لرأينا أنه مرتبط أشد الارتباط بالفكرة التى يتمثلها عن العقل . ومجملها أنه ملكة سامية بعيدة عن كل تجربة حسية ، وهو الذى يجعلنا على صلة مباشرة بالمطلق ، وهو فطرى لدى جميع بنى الإنسان . وعند هذا المذهب أن الحقيقة هى الجواهر الثابتة الصالحة لموضوعية المعرفة والتى لا يدركها إلا العقل وحده . وهذه المعرفة الصحيحة للحقيقة يمكن أن تحد بأنها هى المطابقة بين العقل العارف والموضوع المعروف ، وهى يقينية ولا تحمل أى تشويه للحقيقة التى تتناولها . والآن سنرى ما هى عملية تمرن العقل فى رأى « المذهب العقلى » وما هى الصورة التى تعاقبت على هذا المذهب فى مختلف العصور . وكذلك سنرى المذهب المتعارض معه .

مبادىء المذهب العقلى التقليدى :

يستخلص منطق أرسطو ثم منطق ليبنيز فيما بعد ، من عمليات تمرن العقل مبدأين أساسيين أولهما « مبدأ الذاتية » الذى يتطلب أن حد البرهان متى وضع

يجب أن يبقى « هو هو » طوال عملية التفكير. وثانيهما ما يدعوه ليبنيز « بالسبب الكافى » وهو يتضمن أن كل شىء فى الطبيعة قابل للشرح ، وأنه لايوجد شىء يتعذر على الفكر التغلغل فيه ، وهو — كما يدعوه فوييه فى كتابه عن أفلاطون — « مصادرة على عمومية التعقل » . وينقسم هذا الأخير بدوره إلى مبدأين :

مبدأ العلية ومبدأ الغائية ما دام أنه يمكن — لشرح أية ظاهرة — سلوك طريقين : طريق علته وطريق غايته .

وإلى هذه المبادىء تنضم أيضا بعض الفكر التى يستطيع العقل وحده أن يدركها وهى فكرة « المطلق » التى تحتوى فكرة « الضرورى » على معنى « اللامشروط » و« اللامتناهى » و«الكامل» وفكرة : «الجوهر والعلة والغاية» وكذلك بعض المفاهيم العامة المعبرة عن الصلات المختلفة التى يقيمها بين أفكارنا والتى يدعوها أرسطو « بمقولات الموجود » .

وأخيرا مفاهيم المكان والزمان التى يمكن أن تضاف إليها المفاهيم الرياضية كمفهوم العدد . وتلك المبادىء وهاتيك الفكر كلها — فى اللغة الحديثة — هى التى تؤلف العقل فى تمرنه على نظر مذهب « العقلية » .

صوره الجوهرية :

بدأ المذهب العقلى التقليدى فى إغريقا مع سقراط الذى كان يرمى إلى تحديد مفاهيم كل شىء . وكانت هذه المفاهيم عنده تعبر عن الجوهر « اللامتغير » بين الأعراض المتغيرة فى الأشياء .

وهذه الجواهر الثابتة التى كان سقراط يؤسس عليها العلم صارت عند أفلاطون هى « المثل » أى «النماذج العقلية لكل ما هو موجود» وهى توجد فى عالم منفصل عن المحسات ... (والعقل يصل إلى معرفة المثل بوساطة التذكر أى « الحدس الفورى المباشر » الذى يشبه تذكارا يستيقظ فى نفوسنا . ويرمز إليه

أفلاطون فى أسطورة من أساطيره الرمزية حيث تشاهد النفس العالم العقلى فى حياة سابقة على حلولها فى البدن .»

وقد أفسح أرسطو فى المذهب العقلى مكانا واسعا للتجربة . فعنده لم يعد للفكر وجود منفصل ، وصار المعقول محتوى فى المحسوس . وهو يرى أن الجانب الأعلى من النفس البشرية عقل سلبي يسجل الصور ، وأنه يوجــد عقل إيجابى هو الوحيد القادر على انتزاع المعقول من المحسوس ، وعلى إفهامنا البادىء غير القابلة للبرهنة والتى هى أساس كل تعقل . وهذا العقل الإيجابى يبدو أنه عند أرسطو عقل مستقل يمــكن أن يــكون منبثقاً عن العقل الإلهى .

ينتقل هذا المذهب العقلى من العصر الإغريقي إلى العصور الوسيطة حيث نلتقى به لدى فلاسفة الإسلام ، ولــكن بعد أن هذبوه تهذيباً شهد به القاصى والدانى . وعندما وصل إلى مفــكرى المسيحيين ، تفرقوا بإزائه شيعاً : فاعتنق القديس أوجوستان رأى أفلاطون ، وتتلمذ القديس توماس الإ كوينى على أرسطو وجعل يروج لآرائه حتى سادت أوروبا فى تلك الحقبة سيادة تامة ، لاسيما بعد أن منحتها عقلية ابن رشد ونبوغه وثقابة رأيه ذلك السلطان التى لا يجحده كل من له إلمــام بتاريخ الحركة العقلية الإسلامية وتأثيرها فى النهضة الفــكرية الأوروبية .

غير أننا إذا تجاوزنا العصور الوسيطة وعصر النهضة إلى العصور الحديثة ووضعنا الحق فى نصابه بإزاء مفــكريها ، وجب علينا أن نسجل هنا أن ديــكارت — رغم هذه الثورة الفلسفية المجتاحة التى أشعل لهيبها ضد منتجات العصور الوسيطة — كان أسطع المفــكرين المحدثين الذين مثلوا المذهب العقلى التقليدى على الإطلاق ، مادام أن العقل فى رأيه يستطيع أن يدرك جواهر الأشياء والحقيقة المطلقة « إذ أنه هو الذى أودعه الخالق فى نفوسنا . وبما أن الخالق لا يمــكن أن يخدعنا فقد وجب أن تــكون وديعته هى النور الطبيعى الذى يكشف لنا الحقيقة .»

ولكن ديكارت ينبذ المفاهيم الأرسطية ولا يقر إلا « الطبائع الحقيقية الثابتة » التي يدعوها بـ « الفكر الفطرية » كالفكر العلوية ، والقوة المفكرة ، والامتداد والمبادىء الرياضية التي ليست في حاجة إلى التجربة ، ولا إلى الحواس ، ولا إلى الخيال ، لكي تنكشف لنا ، والتي هي معروفة لدينا بوساطة الحدس العقلي الذي جعلها واضحة ومتميزة بالنسبة إلينا .

ومن ثم فإن الفلسفة العقلية بفضل ديكارت قد وصلت إلى أسمى قممها . وبما أنه كان فيلسوفا وعالما في الوقت ذاته ، فقد كان يعلم أتم العلم اختلاف الطوابع والفروق التي تفصل بين هذين المحيطين من محيطات المعرفة . ولذا ترك للعلم محيط المعارف العامة ، واحتفظ للفلسفة بنوع من العرفان السامي الذي ليس في مقدرة العلوم أن تتطاول إليه . وفي الواقع أن الفلسفة تستطيع أن ترتفع إلى أسمى العموميات ، وأعمق التأويلات ، وأبعدها عن الظواهر ، وأن تتغلغل إلى جواهر الأشياء . بينما أن العلوم لا تدرس إلا ظواهرها المادية .

وفي هذا يقول الأستاذ كريستون في كتابه . « الوضع الراهن للمشكلات الفلسفية » ما يلي :

« إن ديكارت والفلاسفة الديكارتيين في القرن السابع عشر يختصون الفلسفة العقلية ببرنامج أخاذ ، إذ أنهم ينتظرون منها كيانا متينا ذا قيمة مطلقة من التعليلات الكونية المنظمة . ويجب أن يشتمل هذا الكيان أولا على مذهب علمي يعالج طبيعة وتاريخ الواقعية التي تختبىء خلف الظواهر التي تدركها حواسنا . ثانياً على نظرية مبرهن عليها عن المنشأ الأول لكل ما هو موجود . ثالثاً على تعليل عقلي للأسباب التي من أجلها وجد الكون بكل ما يحتويه وكل ما يجري فيه . »

هذا هو موضوع الفلسفة حسب الفكرة التقليدية أي هو « عرفان كوني ».

— كما يقول سيسيرون — يشمل فى الوقت ذاته الإلهيات والإنسانيات كما يشمل مبادىء وعلل كل واقعة خاصة .

وهناك طابع آخر ينبثق من منتجات ديكارت هو العناية بالاحتفاظ بعلائق ضيقة بين العلم والفلسفة . وتلك خطة لا يفتر المفكرون العصريون عن الثناء عليها ، والنصح باتباعها ، والاسترشاد بها . وفى هذا يقول الفيلسوف الفرنسى أبيل ريه فى كتابه « الفلسفة الحديثة » ما يلى :

« كان جميع الفلاسفه العظاء علماء يشار إليهم بالبنان كما أسلفنا ، ولم يترفع جميع العلماء قط عن أن يفلسفوا ... إن أولى مهمات الفلسفة المتفق عليها اليوم من جميع الذين يجمع الرأى العام على أنهم أساتذة العقل المعاصر هى « أفكرة العلم Penser la science »

المذهب العقلى والنسبية الكانتية

كان ينبغى أن يصل المذهب العقلى التقليدى إلى عهد كانت ليتلقى منه الضربة الجدية الأولى ، إذ هو الذى أعلن أنه لا يؤمن بإمكان وصول العقل البشرى إلى معرفة « المطلق » . حقا إنه يرى أن العالم موجود وانه ينجح فى كثير من محاولاته ، ولكن بشروط ، منها أنه لا يسمح بمزاولة معرفة « الفيذاته » . ولكى يوضح هذه النظرية يحدث ثورة جديدة فى الفلسفة .

ومجمل ذلك أن المفكرين إلى عهده كانوا يقررون أن العقل يتطابق مع الأشياء فيحصل منها على معرفة أمينة لا تحدث فيها — أثناء عملية العرفان — أدنى تشويه . فلما أتى هو أعلن أن العقل هو الذى يفرض قوانينه على الأشياء ، وأنه لم تكن لدينا حقا أية معرفة قبل التجربة . أى أن التجربة تسبق المعرفة من حيث الزمن ، ولكن العقل البشرى فى هذه التجربة ذاتها ، يفرض على الانفعالات الحسية بعض الصور المقدمة منطقيا على التجربة ، والتى هى العناصر

العامة الضرورية للمعرفة . وإذن فلا توجد معرفة حقيقية إلا باجتماع العنصرين التاليين وهما : مادة المعرفة الآتية من الأشياء عن طريق الحواس ، وصورتها الآتية من العقل . وتتألف هذه الصور السابقة على التجربة من ثلاثة أنواع : أولها صور الإحساس وهى المكان والزمان . وثانيها صور الفهم وهى المفاهيم التي يدعوها كانت « بالمقولات » والتى تستخدم فى ربط الظواهر وتوحيدها . وثالثها أفكار العقل الذى هو ملكة المبادىء التى ، بفضلها ، يعيد العقل قواعد الفهم إلى الوحدة . ولكن إلى جانب هذا الاستعمال المنطقى توجد للعقل وظيفة أخرى خاصة به ، وهى التى تسمح له بمتابعة التوحيد إلى ما وراء كل تجربة ممكنة وبالصعود نحو المطلق ، وبها يسوغ فكرة النفس ، وفكرة الكون ، وفكرة الإله التى هى المثل الأعلى للعقل الخالص . وكل هذه الفكر حقيقية عندما لا تعبر إلا عن الحاجة الذاتية إلى وحدة العقل البشرى ، ولكنها تكون وهمية عندما تتحول إلى حقائق موضوعية . ومأتى ذلك أنها صور بلا مادة . وقد أعلن كانت أنه لا توجد معرفة موضوعية إلا باجتماع المادة والصورة كما أسلفنا . وينجم عن ذلك أن تكون معرفة الميتافيزيقا التقليدية أى الموجود فى ذاته ، أو العلة الأولى ، أو العلة الغائية غير ممكنة .

أما المعرفة الإنسانية الممكنة فهى نسبية وموضوعية . إنها نسبية لأنها تتعلق بتكوين العقل الذى يفرض قوانينه على الأشياء ، فلو أن هذا التكوين كان على نحو آخر لكان العلم أيضاً على غير ما هو عليه ، إذ نحن لا نعرف الأشياء من حيث ذاتها بل نعرفها كما تتمثل فى عقولنا على صورة الأحداث . وهى موضوعية ، لأن قوانين العقل هى المبادىء التى بفضلها كانت التجربة ممكنة ، وهى قوانين جميع الأفكار ، ولها قيمة عامة ، ومن هذه الوجهة كان العلم الذى تسمح به حقيقياً ، لأن الحقيقة لا يمكن أن تكون اتفاق المعرفة مع الأشياء التى لا تدرك فى ذاتها ، وإنما هى اتفاق المعرفة مع القوانين العامة للعقل .

وهكذا تبقى المعرفة البشرية محصورة فى حدود التجربة أو فى عالم الأحداث ، أى أن العلم ذو أساس حقيق ، ولكنه متعلق بتكوين العقل البشرى .

أما الميتافيزيقا التى تسمح للعقل بالصعود إلى المطلق فهى حقيقية بوصف أنها حاجة ذاتية للعقل ، ولكنها من حيث كونها معرفة موضوعية ، هى وهمية .

المذهب العقلى الحديث

بسط « كانت » مسألة المعرفة فى عبارات لم يسع الفلسفة الحديثة إلا أن تقبلها وإن كانت قد فتحت أبواباً خطيرة لإشكالات شديدة الحدة والغليان بسبب هذه النسبية التى زلزلت كثيرا من القواعد الثابتة المألوفة ، إذ أن المعرفة البشرية عنده متعلقة تعلقا أصيلا بتكوين العقل البشرى العارف . ولا ريب أن هذا هو مذهب النسبية المطاطة التى نلتقى بها مع الأسف الشديد فى أكثر النظريات الحديثة .

غير أن هذا التفسير من جانب الباحثين المحدثين لعبارات كانت لم يلبث أن اتخذ صورا مختلفة وسلك طرقا متباينة ، إذ أن التصورات العصرية حول عبارة « التكوين العقلى » قد تعددت .

ولما كان عرض هذه الآراء كلها لا يعنينا هنا ، فقد وجب أن نقتصر على إبانة الخطوط العريضة التى توضح الفروق بين المذهب « العقلى التقليدى » الذى تبعه فلاسفة المسلمين ، والمذاهب العقلية الحديثة . وإليك البيان :

يرى جميع مفكرى الفريق الأول الذين أسلفنا الحديث عنهم أن العقل البشرى يستطيع إدراك الحقيقة المطلقة ، وأن هذه الحقيقة فى رأيهم تبدو دائماً فى هيئة محددة ثابتة لأنها متسقة مع النواميس الأزلية . وذلك هو بالضبط مالم تعد المذاهب الحديثة تقبله . فعلم النفس المعاصر يصرح بأن المبادىء العقلية ليست إطارات

ثابتة غير قابلة للتحول ، أو ليس ثبوتها سابقا على التجربة ، وإنما هى قوانين يخلقها الفكر الحى نفسه ، وهى تتطور حسب نشاطه المتواصل .

وكذلك المنطق المعاصر لا يقدم إلينا العلم كمجموعة من الإدراكات الثابتة بل هو يقدمه فى جميع نظرياته كشىء دائم التطور والتحول فى أعمق جوهرياته . ومن هذا كله ينتزع التصور الحديث للحقيقة التى هى عند أولئك المعاصرين من إنشاء الفكر البشرى بصورة ديناميكية ثم يتعهدها ذلك الفكر على أثر نشأتها بالتنمية والتقدم .

بيد أن هذا الفريق الحديث تتفرع منه طوائف كثيرة منها اثنتان لهما أهمية عظمى وهما الطائفة التى تضع فى الصف الأول العوامل البيولوجية للحقيقة، والطائفة التى تؤسس الحقيقة على دعائم العوامل الاجتماعية .

وتنبثق من الطائفة الأولى عدة مذاهب تنظر إلى المعرفة والحقيقة على أنهما تطابق عقلى بين الكائن الحى وكل مايسمح له بأن يحيا فى الواقع . وإذن فالحقيقة فى هذه المذاهب هى مسألة حياة وعمل . وعندها أن قوانين الفكر تتمثل لنا كأنها امتداد لنواميس الحياة ولم تعد — كما كانت فى الماضى — قوانين تتعلق بالمعقول البحت وحده .(1)

وبين هذه المذاهب التى تخضع الفكر للحياة والعمل فى المعرفة يمكن أن نذكر مذهب «البراجمية Pragmatisme » التى أمعن فلاسفتها فى هذا الاتجاه إلى حد أن عرفوا الحقيقة بأنها « النافع أو الناجح» بشرط ألا تحدث فى نفوسنا أى تضارب أو اصطدام عاطفى كما أشرنا إلى ذلك آنفا . ويصور هذا وليم جيمس فيقول » .

« ان عاطفة التعقل ليست شيئاً آخر سوى حالة خاصة من حالات الهدوء والسلام والاستقرار» .(2)

---

(1) ABel Rey. La Philosophie moderne, P. 341 Sqq.
(2) William James La volonté de croire, P. 83 Sqq.

أما مذاهب الطائفة الثانية — وهى الاجتماعية — فهى تعتمد على المفهوم التالى للحقيقة ، وهو أن الحق ماليس حقا عندى فقط ولكنه ما يفرض نفسه بعيداً عن كل تفضيل شخصى وما يشتمل على واقعية موضوعية أو — كما يسجل الأستاذ هنرى بوانكاريه فى كتابه « قيمة العلم » — هو ما كان مشتركا بين كثيرين من الكائنات المفكرة ، ويمكن أن يكون مشتركا بين الجميع . وإذن فالحقيقة فى نظر « العقلية الحديثة » تتضمن عمومية نظرية على الأقل . وينبغى أن نعيد إلى الأذهان هنا أن هذه الفكرة تعتمد فى اساسها على عبارة أرسطو التى وردت فى كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس» وهى « أن مايجزم به الرأى العام هو الذى ندعوه بالحقيقة » .

ومجمل النقاش فى هذه المسألة هو أن الفلسفة تتجه بطبيعتها نحو العمومية دائماً كما يلاحظ الأستاذ بريهييه[١] . وكذلك يقول الأستاذ« لالاند » [إن الشيء لايمكن أن يكون حقا إلا إذا أمكن أن يفرض نفسه على جميع المفكرين[٢] .

وفوق ذلك فإن العلم الحقيقى الذى تعتبر المعرفة الآتية عن طريقه ، هو أبعد المعارف عن مواطن الاعتراض هو عام فى تعريفه .

ولكن كيف استطاع الإنسان أن يسمو إلى فكرة أن الحقيقة عمومية وأنها بطبيعتها تفرض نفسها على الجميع مادام أن هذه الفكرة ليست فطرية ؟ وقد أجاب على هذا السؤال علماء الاجتماع ، ولا سيما الأستاذ دوركيم حين أبرز كيف أسهم المجتمع بنصيب موفور فى تكوين الفكر المنطقى الذى سمح للانسان بالصعود فى طريق الرقى العقلى وأبانوا لنا أن ، المعرفة ممكنة . وسبب هذا الإمكان أن الفكر التى تنشأ فى أذهاننا حسب نماذج الأحداث الاجتماعية يمكن أن تميننا — عن

---

(1) Fmile Bréhier I. Histoire de la Phil.. allemande ,p. 4

(2) André Lalande, La dissolution opposée á évolution p. 182

طريق القياس والتحليل والموازنة — على تحصيل أفكار أخرى مشابهة أومقاربة أو مضادة للأولى .

وهناك فريق ممتاز من علماء المنطق — كالأستاذ جوبلو — يؤيدون هذه النظرية الاجتماعية التى قرروها عن الحقيقة التى هى عندهم مستقلة مجردة من كل اعتبار فردى يقوم بذواتنا لاسيما الأحاسيس الخاصة . (وهم يرون أن الحقيقة هى نتيجة نشاط عقلى بحت . وإذا كان الإنسان قد فصل عقله عن أحاسيسه ، فذلك لأنه توجد فى ذاته حاجة إلى علائق العمل ، وأن العقل وحده هو الذى يستطيع أن يكشف عنها ، وتلك الحاجة التى لا تقاوم هى ثمرة الحياة الاجتماعية) ونحن نحسب أن هذا الوجز القصير للنظريات الحديثة عن الحقيقة يجلى كثيراً من التعارض بينها وبين الفكرة التقليدية عن الحقيقة ، وأن ذلك التعارض قد أتى من تباين تصورات الفريقين عن تكوين العقل البشرى ونظامه فى سيره . وينبغى أن ننوه — قبل مغادرة هذا المجال — بأن الباحثين كثيرا مايوجهون إلى العلماء المحدثين تهمة العودة إلى التجريبية بسبب الحيز الهام الذى تشغله التجربة فى مذاهبهم ولكنهم يدافعون عن انفسهم بقولهم : إن مذاهبنا عقلية ولكننا أوسعنا آفاقها بالتجائنا إلى علمى الحياة والاجتماع . وأن العقل الإنسانى يكون نفسه بنفسه ، وينظم نشاطه التكوينى وحده ، وأن هذا النشاط التنظيمى يبرز ملكة الجمع التى هى من طبيعة العقل .

ومهما يكن من شىء فإن تهمة التجريبية التى وجهها بعض الباحثين إلى المذاهب العقلية الحديثة تقتادنا إلى إلقاء شىء من الضوء على تلك الصورة من صور المعرفة الإنسانية التى سبقت جميع المعارف فى تاريخ الفكر ، والتى دفع رد الفعل الناشىء عنها أشياع المذاهب العقلية التقليدية العصرية إلى تكوين مذاهبهم المتطورة وتقويتها بالأدلة القاطعة التى اكتظت بها كتبهم القيمة . وإليك هذا الضوء :

المذهب التجريبي :

من المعروف لدى كل من له إلمام بالفلسفة القديمة أن الفلاسفة الأولين لم يكونوا يباعدون بين دور العقل ودور الحواس فى المعرفة ، وأن السوفسطائيين كانوا أول من أبرزوا الفردية فى نظرية المعرفة . ولكن لما كانوا يجزمون بأن المعرفة كلها آتية عن طريق الحواس ، وهى عند (ا) غيرها عند (ب) ، فقد قطعوا بأنه لا توجد أية حقيقة عامة أو ضرورية ، إذ نقل لنا أفلاطون فى محاورة « ثيتاتوس » أن پروتاجوراس يصرح بأن « الإنسان هو مقياس كل شىء ... أى أن الأشياء بالنسبة إلى هى كما تبدو لى ، وأنها بالنسبة إليك كما تظهر لك » .

حقاً إن قوة معارضة سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين شيدوا المذهب العقلى ، لم تلبث أن وقفت تيار تلك التجريبية ردحاً من الزمن، ولكن هذا التيار لم يلبث أن عاد إلى الظهور مع الرواقيين والإبيقوريين .

نعم إن الرواقيين كانوا يميزون فى النفس جانباً مدبراً يذكرنا بالعقل إلا أنه فى مبدئه صحيفة بيضاء مستعدة لتقبل كل ما ينقش فيها ، وأن الإحساس ليس سوى انفعال يحدث فى النفس . وبالإجمال : إن الأفكار التى تلوح عليها العمومية ليس لها منشأ سوى تلك الأحاسيس .

ومما تنبغى الإشارة إليه هنا أن الرواقيين يلحون على دور الإرادة فى عملية المعرفة ، إذ يجب عندهم — لكى تصير الأحاسيس معرفة — أن تتدخل الإرادة . وهم يرفعون من شأن هذه القوة النفسية التى هى ضرورية لتحصيل العلم .

أما الإبيقوريون فهم أشد إمعاناً فى التجريبية من الرواقيين ، إذ يرون أن الإحساس هو المنبع الأول لجميع معارفنا ، وأن العمليات المعادلة للفكر العامة تقريباً ، والتى تؤلف — فيما يرى إبيقور — جميع العلوم لا تتحقق إلا بفضل الانطباعات التى تتركها الأحاسيس فى النفس .

وأما التجريبية الحديثة ، فهى تبدو — فى أكثر الأحايين — أشد جرأة بل تذهب إلى جحود كل نشاط خاص بالعقل ولا جرم أن تجريبيي القرن الثامن عشر معروفون لكل من يعنى بدراسة الحياة العقلية الحديثة . فلوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤) يعارض نظرية ديكارت عن « الفكرة الفطرية » ويرى أنه لا يوجد شيء فطرى ألبتة : لا المبادئ ولا الفكر المؤلفة منها ، ولا القواعد العقلية ، إذ أن النفس توجد صحيفة بيضاء كأنها لوحة من الشمع خالية من أى طابع يميزها عن مثيلاتها ، وأن أفكارنا عن الزمان والمكان والعدد واللامتناهى والجوهر والعلية ، بل إن الإله نفسه تتكون فكرته لدينا بوساطة التجربة غير أنه قد يستبقى للعقل قليلا من النشاط حين يوافق على منبعين لهذه التجربة ، وهما : الإحساس بالنسبة إلى معرفة الأشياء الخارجية والتعقل بالنسبة إلى المعرفة الناشئة عن عمليات العقل .

وكذلك يعلن كونديلاك (١٧١٥ — ١٧٨٠) أن جميع أفكارنا بل جميع ملكاتنا ليس لها إلا منبع واحد وهو الإحساس ، وأن العقل ذاته يمكن شرحه على هذا الأساس نفسه ، أى حسب هذا المبدأ القاطع ، وهو أنه لا توجد « أفكار فطرية » غاية ما فى الأمر أننا لا نذكر كيف نشأت هذه الأفكار عندنا ، فإننا نخلع عليها أسماء لا وجود لها كالعقل أو النور الفطرى ، أو المبادئ المطبوعة فى النفس ولكن الواقع ينطق بأن جميع هذه الفكر التى تطلق عليها الأوهام اسم الفطرية ليس لها مصدر آخر غير الإحساس ، وأن التحليل هو الذى ينتزعها منه .

أما داود هوم (١٧١١ — ١٧٧٦) فإنه يضيف إلى ذلك مبدأ الصلة بين الأحاسيس . وهذه الصلة هى ما يدعى بـ « تداعى الفكر » وما بفضله يتدرج العقل من فكرة العلة إلى فكرة المعلول . وإذن فمبدأ العلية المألوف فى المذهب العقلى ليس — فيما يرى هوم — سوى عادة ذاتية من عادات عقلنا .

ويستولى استوارت ميل (١٧٧٣ — ١٨٣٦) على نظرية « تداعى الفكر »

فينميها ويقويها ويخطو بها نحو التقدم خطوات واسعة ويطبقها على ما يدعى بمبدأ العلية فيضع تحت رايتها أكثر أمثلة هذا المبدأ ، ويعلن أن أغلبها ناشىء من تداعى الفكر لا من مبدأ العلية كما اعتادت الأخيلة أو الأوهام أن تسميه .

أما هربرت سبنسر (١٨٢٠ — ١٩٠٣) فإنه يحول التجريبية إلى اتجاه جديد مستعيناً بمبدأ التطور ، وهو يبدأ هذا التحويل بمعارضة فكرة أن العقل لوحة بيضاء خالية من كل ما يدعى « بالفطرية » . ويعلن أن خطأ أسلافه ناشىء من إهمالهم وجود النظام العصبى . فالواقع أن المخ — وهو مركز هذا النظام العصبى — يمثل عددا لا يتناهى من التجارب يتلقاها المخ على التتالى أثناء تطور الحياة ، بمعنى أن المبادىء العقلية تكون على نحو من الأنحاء فطرية لدى الفرد ، ولكنها مكتسبة عن طريق النوع أثناء تجاربه التدريجية على مر العصور متنقلة بوساطة الوراثة . والعقل ليس سوى غريزة حقيقية سائرة فى طريق التقدم المطرد فى الإنسانية . ومن ثم فإن علائق العقل الداخلية تتطابق مع العلائق الخارجية للأشياء على صورة صاعدة فى طريق الضبط صعوداً متواصلا .

نظرة خاطفة فى التجريبية :

من هذا العرض الموجز تتبين الطوابع الأساسية لهذه المذاهب التجريبية والعقبات التى تثيرها ، والمآخذ التى توجه إليها .

وأبرز هذه الطوابع هو فكرة أن كل شىء فى العقل البشرى مكتسب وأنه لا يوجد شىء فطرى ألبتة . ومنها أيضاً أنه عندما تجحد تلك المذاهب التجريبية جميع المبادىء السابقة على التجربة يكون ذلك من جانبها بمثابة رفض للمبادىء العامة والضرورية أو المطلق منها على الأقل ، إذ ما دام أن العقل هو ثمرة للتجربة ، فهو يتعلق بشروط تتفاوت فى التنوع قلة وكثرة ، وهو لا يشتمل على شىء من العمومية إلا فى الحدود التى تبقى فيها هذه الشروط على ما هى عليه .

على أنه إذا تحققت فيه هذه الضرورية ، فإنها تكون ضرورية خارجية ، أى أن العقل ضرورى بمعنى أنه فرض علينا فرضاً بوساطة الأشياء .

ومن أهم المآخذ التى سجلت ضد التجريبية أنها — عندما جحدت كل حقيقة عامة وضرورية — كانت تدمر قيمة المعارف كلها ومن بينها العلم . وقد ذهب خصومها إلى أبعد من هذا فزعموا أن الارتيابية هى ثمرة التجريبية ، وتلك عظمى حجج السهام الحادة التى سددها « كانت » إلى مذهب « داود هوم » .

ولكن أنصار هذا المذهب يدافعون عن أنفسهم بأن مذهبهم ليس أقل من المذهب العقلى تعبيراً عن أحد مظاهر المعرفة . وفى إيضاح هذه المظهرية يقول الأستاذان « جانيه وسياى » إن الجانب الذى له السيادة فى مذهب ديكارت هو الرياضة التى يتخذها نموذجا لكل علم . بينما أن التجريبيين الإنجليز يتخذون من العلوم الطبيعية نماذجهم الحقيقية ويعتبرون « النهج الاستنتاجى » شرطا لأى علم أيا كان نوعه[1] .

أما العلم — فيما يرى الأستاذ « برانشويج »[2] — فهو مستقل عن تلك المذاهب الفلسفية وهو يضمن لنفسه الصحة أمام كل منها على صور متفاوتة .

وأخيراً إن أخص الطوابع التى تميز المذهب التجريبى هو النصيب الموفور الذى يمنحه للتجربة فى المعرفة ، وفى الطريقة التى يستعملها فى إدراكها . فقوله بأن العقل لوحة خالية ، معناه أن هذا الأخير لا يزيد على كونه محلا سلبيا للاستقبال ، وأنه ينحصر فى تسجيل الانفعالات الآتية إليه من الخارج دون أى فعل إيجابى خاص من جانبه كأنه قطعة لينة من الشمع . وبالإجمال إن العقل

---

(1) Janet et Séailles, Histoire de la Philosophie, P. 144 .

(2) Brunschvicg, L' expérience humaine et la causalite physique, p 67.

بإزاء التجربة سلبي محض . وفى هذا يقول الأستاذ برانشويج ما ملخصه : إن تجريبية استوارت ميل تنحصر أساسيا فى جحود أى نصيب إيجابى ينبت فى ذهن الكائن المفكر بإزاء المعرفة العملية[1] وليس هذا فحسب بل إن اسبنسر نفسه لا يقر فى العقل إلا تجمعا سلبيا لتجارب موروثة .

وهذه الفكرة أى سلبية العقل هى التى استلزمت احتجاج المنطق وعلم النفس وفلسفة العلوم ، إذ أن الناظر فى هذه العلوم نظرة دقيقة فاحصة يستطيع أن يضع موضع اليقين فكرة أن العقل إيجابى أتم الإيجابية ، وأن المعرفة ليست — على أى وجه من الوجوه — صورة منقولة من الأشياء الخارجية ، ولكنها تشييد عقلى لتلك الأشياء . وهذا الطابع البناء للمعرفة يبدو جليا على الأخص فى المنطق عندما يحلل الباحث طرائق المعرفة العلمية .

وقصارى القول أن جهل التجريبية أو تجاهلها هذا الطابع الإيجابى الأساسى المميز للعقل هو الذى جعلها تبدو كأنها محكوم عليها بالإعدام نهائيا ، إذ أن جميع المذاهب العقلية قديمها وحديثها مجمعة على إيجابية العقل . ففى المذاهب العقلية التقليدية هو يفرض إيجابيته ومبادئه على الكائنات المحسة فينتزع صورها ثم يجردها من المادة تماما . وبهذا تتحول إلى معقولات محضة أو تصير موضوعا للمعرفة . وفى المذاهب العقلية الحديثة هو مشتمل على قوى ديناميكية إيجابية بفضلها يشيد المعارف وينظمها بصورة دائمة سائرة نحو التقدم المستمر .

(1) Bruns chvicg, of . Livre cité.

الفصل الرابع

المعرفة التنسكية

إلماعة عامة :

قد يدهش بعض معاصرينا من اهتمامنا بالتصوف إلى هذا الحد فى عصر الذرة، والصواريخ الموجهة والأقمار الصناعية . وأكثر من ذلك أن عدداً من زملائنا وأصدقائنا وكل من قرأوا مؤلفاتنا ومترجماتنا ورأوا أننا — فى جميع منتجاتنا — نتشيع للعقل ولا سيما منه الجانب الأعلى الذى لا يعتمد على الحس ، تشيعاً حاراً قوياً حاسما لا يعرف الهوادة ولا الانحناء ، وأننا فى جميع الظروف والأحوال نقف إلى جانب المنطق نؤيده ونشد أزره مهما لاقينا فى سبيل ذلك من عنت وإحراج ، سيدهشون وسيخيل إليهم جميعاً أننا عدلنا عن مناصرة العقل ،إذ يبدو لهم للوهلة الأولى أننا كغيرنا لا نثبت على حال ولا يقر لنا قرار . ولكننا نجيبهم قائلين :

على رسلكم أيها المتعجبون المتعجلون ، فتلك دهشة خاطئة متسرعة ، لأن لدينا عدة أسباب قوية مشروعة هى التى جعلتنا نلبى مغتبطين هذه الدعوة المخلصة إلى العناية بذلك الجانب الروحى الجدى . وأول هذه الأسباب وأهمها وأجدرها بالرعاية هو تلك العواصف المادية ، وهاتيك الزوابع الإلحادية التى هبت علينا فى الحقبة الراهنة من الغرب بصورة تكاد تجتاح عقول شبابنا وقلوبهم، إذ يعلن أربابها فى غير خجل ولا حياء ، بل فى فجور ومجون أن العالم المحس هو وحده الموجود، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأن مالا يكون موضوعا للعلم التجريبى فهو ضرب من الأخيلة والأحلام ، أولون من الأساطير والأوهام، وأنهم غير مستعدين للايمان بالله والروح إلا إذا وضعا على المشرحة وسلط عليهما الميكروسكوب ، وأنه يجب عليهم أن يزيلوا من طريقهم كل عقبة تحول بينهم

وبين الاستمتاع برغباتهم المادية ولذائذهم الغريزية ، فإن كانت هذه العقبة خلقا محوه ، وإن كانت عرفا محوه ، وإن كانت دينا أزالوه أو إلها نسفوه .

ولا جرم أن الغربيين بهذا المسلك قد نجحو إلى حد كبير فى الانحراف بالروح العام عن الصراط السوى الفطرى ، واستطاعوا أن يهدموا اعتدال النفوس المكبوتة تحت ضغط ميولها الطبيعة ، وظفروا بأن يجعلوها فريسة للقلق الدائم المرهق الذى طالما تجاهلوا أسبابه ، والذى يدفع الأرواح المؤمنة إلى أن تستغيث بربها أن ينقذها من ذلك الاضطراب المضنى الذى أفقدها سكينتها وكاد يفقدها صفاءها .

فهل ذلك السبب وحده لا يكفى لأن يدفعنا كما يدفع كل مثقف مخلص نحو الروحية التى عن طريقها وحدها سيكون إنقاذ الإنسانية مما تردت فى وهدته إلى الحضيض بسبب إغراقها فى المادية الشائنة ؟

ومن هذه الأسباب أيضاً أننا نشعر بعلاقة فكرية قوية تربطنا رباطا محكم العرى متين الأواصر بكل ما هو روحى أيا كانت صوره ووسائله ، ما دام أن جوهره واحد وغايته واحدة . وهل هناك فروق أساسية بين الروحانية بمعناها العام والميتافيزيقا التى ظللنا طول شبابنا ولا نزال إلى اليوم نناصرها ونناضل عنها ما استطعنا إلى النضال سبيلا ؟

ومنها كذلك أن الثمرة الواقعيـة الأولى للتصوف أو للاتجاه الروحى هى التكوين الخلقى الذى هو السياج المنيع أو الحصن الذى يحمى الأمم من التحلل ويقيها شر التفكك والضياع ، لأنه مما لا شك فيه أن التصوف هو مدرسة الطهر والعفة .

مما لا ريب فيه أن كثيراً من أهل العصر الراهن لا يكادون يستيقظون فى الصباح الباكر حتى يقذفوا بأنفسهم بين زوابع الحياة العملية التى لا تكترث بالمعنويات ، ولا تعبى بأوامر السماء ، ولا تلتفت إلى أى جانب من جوانب الحياة

الروحية التى هى أولى مميزات البشرية عن بقيـــة الـكائنات الأخرى ، بل هم ينتقلون من عمل إلى عمل ، ومن موضوع إلى آخر انتقالات سريعـة بل مشوبة بالحدة والعنف كأنهم آلات ميكانيـكية ليس للعقل فيها مجال إلا بالقدر الذى يحقق لهم النجاح والربح والامتلاك والاستيلاء ، بل الابتـــلاع الجشع الذى لا يعرف الوقوف عند حد من الحدود الفاصلة بين المباح والمحظور .

وعندما تتاح لأحدهم لحظة عزلة وهدوء يكون من المـكن أن يستعملها فى الاختلاء بنفسه أو فى التفـكير فى روحه هو يستخدمها فى تقييد ما ربحه أو فى كتابة ما عسى أن يربحه لو أنه اتبع خطة أشد حرصا ، أو أكثر مكرا ، وأبعد خداعا ، وأدخل فى باب المداهنة والمراوغة . وفيما بين ذلك هم يأكلون ويشربون ويمعنون فى إشباع رغباتهم . وإذا أقام بعضهم لبعض المأدبات فإنما يرمون من ورائها إلى أهداف تدر عليهم ما يساوى عشرات أو مئات أضعاف قيمة نفقاتها . وإذا أرهقت الجهود المتواصلة قوى الواحد منهم أسلم نفسه إلى نوم عميق شاق يتعب ولا يريح ويغمس النفس فى الظلام بدلا من أن ينتقل بها إلى عالم الرؤى والأحلام التى تزيل الغواشى بينه وبين الملأ الأعلى .

وعنـــدما يرى المتأمل فى الحياة المعنوية أولئك التعساء — وهم فى أكثر الأحايين من ذوى المـكانات العالية — تبدو له نفوسهم كأنها عجوز فقيرة كسيحة سجينة فى حجرة حقيرة مظلمة من حجرات قصر الحياة المعنوية المغمورة فى النور والسعادة دون أن يعنى بها أحد من قاطنيه الهائمين .

وأكثر من ذلك أن فريقا من الشاعرين منهم بهذه الحياة البائسة يرد على ناقديه من المتعقلين بقوله :

إن سعادتى هى فى هذه الزوبعة المضطربة المستمرة وفى ذلك الهياج الجنونى ، وفى تلك الأعمال المادية التى تنبذونها وتنظرون إليهـا نظرات المهانة والازدراء بينما أنه لو لم تحدق بى لقتلنى الضجر والضيق وكأنى شخص أطبقت عليه الهموم

من كل جانب وأصبح فى أشد الحاجـة إلى أن يتجرع الـكحول ليغيب عن صوابه فلا يحس بآلامه المتوالية . ولـكن ماذا ينتوى هؤلاء التعساء أن يصنعوا بعقولهم التى تقضى عليهم الضرورة بسترها عن طريق مغيبات الأعمال المادية التى لا تفتر ولا تدع مجالا للروحية التى تحقق الفوارق بين الإنسان وبقية الـكائنات الدنيـا .

أجل إن هذا النوع من الحياة المادية الهائجة المضطربة التى اجتاحت كثيراً من شعوب العصر الراهن يبدو أنها ستنتهى إلى إقامة حواجز سميكة بين الأرواح البشرية والمثل العليا ، بل إلى تـكميم تلك الأرواح وحجبها نهائياً عن التأمل فى منشئها ومصيرها . ولذا فإن الإسلام ينبذ هذه الحياة البهيمية نبذا تاما . وإننا نحن نهيب بالصفوة من المهيمنين على الشؤون العقلية والدينية فى الأمة أن يبذلوا كل ما فى وسعهم من جهود لتحقيق سيادة القوى الروحية وإعطائها القيادة والسيطرة ، وأن يوقنوا بأن عالما أقصيت منه الروحانيات لا يكون سوى تمهيـد للحياة الجهنمية .

يبين من هذه الصورة الموجزة التى رسمناها لك هنا أن من ينحنى على كتاب حياتنا الراهنة وينعم النظر فى فصوله محاولا فهمه فى دقة وتأمل يلتقى فيه بصفحات كثيرة تترجم — فى جميع المحيطات المحدقة بنا — عن اختلاط عقلى ، واضطراب نفسى ، وفوضى أدبية بلغت المدى ووصلت إلى أبعد الحدود المقلقة ، وهى لاشك نتيجة من نتائج عدم الاعتدال وفقدان الاستقرار اللذين ينغمسنا فيهما غزو المدنية العصرية ، وعلى الأخص الروح الغربية التى لا تؤمن إلا بالعالم المحس ، والتى ليس لها هدف آخر سوى الاستيلاء عليه وامتلاك نواصيه والقبض على أزمته وابتلاع خيراته والاستمتاع بلذائذه وأن تستعمل فى ذلك كل ما أوتيت من قوى جهنمية ومواهب شيطانية . ومن أجل ذلك فإن فريقا ضخما من المحدثين يعيش فى غمرة من هذه الأخطاء والخطايا التى ترمى إلى فصل العالم المحس عن الملأ الأعلى أو عما فوق الإنسانية ، والتى مؤداها أن هـذا العـالم الواقعى ليس وراءه

شيء وليس قبله أو بعده شيء . ولقد نجم عن ذلك أن هذا العصر الذى يبدو أن العقل البشرى يمكن أن ينتج فيه نتائج قيمة قد أصبح يسير إلى الفناء رويداً ويخطو إلى الهلكة خطوات وئيدة ، وليس لذلك الفناء أو لتلك الهلكة سوى سبب واحد وهو أن الأقدار قد وضعت بين يديه ثروة لم يستطع أن يحسن استعمالها ، أو لم يجد استخدامها فيما ينفع الإنسانية ويعود عليها بالخير، لأن هذه المدنية المادية التى تزعم أن رفعتها قد تخطت حدود التاريخ ، لاتستطيع أن تجحد أن القلق والاضطراب والاختلاط والفوضى قد بلغت فى أى عصر من عصور هذا التاريخ الذى تزهو عليه ما بلغته فى عهدها الحاضر الذى تتيه به مباهاة وعجبا ، بل إن المأساة المحزنة فى أبشع صورها قد احتلت الآن فى مصير الإنسانية مكانا فسيحا بفضل مجهود هذه المدنية المفتونة بلا لأنها بل الثملة فى خيلائها .

والأخطر من ذلك أنه قد أصبح من المألوف — لاسيما بعد الحرب العالمية الأخيرة — أن توضع طبيعة الإنسان وحظه ومصيره موضع التناقض أو عدم المفهومية ، أو أن يرتدى ثوب الفاجعة التى جهل مأتاها ، وتعقد منتهاها . وفى الحق أن الفضل فى هذه اليقظة وذلك الشعور بالقلق راجع إلى هاتين الحربين اللتين صك الأسماع دوى مدافعهما المزعجة وهز المشاعر هوى قنابلهما المفزعة فأيقظ هذه الإنسانية الغافلة من سباتها ، وطوح بالعلية المادية المغرورة من آواج عروش أمنها الزائف ، وأنزل الأرستقراطية العلمية المفتونة من قمم صروح اطمئنانها الخادع . فلما رأى هؤلاء وأولئك أنفسهم أمام الموت المحقق استيقظوا مذعورين مرتاعين « والناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » .

وهكذا عن طريق الشر نأمل أن يتحقق الخير للانسانية جمعاء فتثوب إلى رشدها ، وتخفف من غلوائها ، وتكبح من جماح خيلائها . ونرجو أن يفيق الغرب من ثمله وأن يعرف قدر نفسه ، وأن يحد من كبريائه بل من غروره ، فيهجر تلك الآراء الضالة المضلة التى طالما أبعدته عن الفيض الإلهى ، وأقصته عن النور السماوى ، وهوت به « فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ

ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يرَاهَا، وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نورًا فَمَا لَهُ مِنْ نورٍ » تلك الآراء الفاسدة هى التى تجزم بأن الوجود ينحصر فى هذا العالم المادى . ولا غرو ، فإن من اليقينيات التى لا نزاع فيها أن الروح التى — منذ أن طغى العلم طغيانه المتغطرس إبان النهضة الأوروبية — ظلت مضطهدة مغلوبة على أمرها ، قد جعلت الآن تنتعش شيئاً فشيئاً وتتحرك نحو غايتها متخذة للوصول إليها وسائل أخرى مضادة للوسائل التى كانت مستعملة حتى هذا العصر الراهن ، والتى تحملها الإيمان بأن العلم التجريبى له السيادة على كل شىء ، والتى أصبحت اليوم ـ بفضل الوعى العقلى المتزن ـ توشك أن تكون من المنبوذات المبتذلة فى نظر البيئات الأوروبية الراقية التى فازت من النظر الفكرى السليم بحظ موفور وإن كان ذلك لم يقتحم حتى الآن تلك العقول المغلقة ولم ينر هاتيك الآفاق المظلمة عندنا ، فظلت تتيه عجباً بذلك التراث العتيق البالى المبتذل الذى تخلى عنه أشياعه منذ زمن بعيد وأصبح تلاميذهم ومريدوهم من الغربيين المصريين يتوارون خجلا من نسبة هذه الأخطاء إلى أساتذتهم ، بل جعلوا يؤولون عباراتهم حتى يحولوها عن هذا الاتجاه الضال ، أو يحولوا الأفكار عن عزوها إليهم . وهكذا شاءت لأولئك المتعالمين عندنا كرامتهم أن يستبدلوا عوامل السمو والخلود من تراثهم المجيد بعوامل الخجل من تراث غيرهم ، لاسيما بعد أن ظهرت فى الآفاق الأوروبية بوادر التوارى منه ساطعة جلية.

بيد أننا نرى لزاماً علينا للحق أن نقرر أن هذه اللوثة المادية التى أصاب بها العلم التجريبى العقول أثناء تلك الحقب المفتونة قد أذهلتها عن طرق الحق وأخفت عنها وسائل الإدراك الصحيح .

فجمل الظمأ القديم إلى عرفان « المطلق » والاتصال به يعذبها ويضنيها ، بل يقض مضاجعها ويشقيها ، ولكنها لا تهتدى إلى وسيلة الانتهال والارتواء . ومن ثم فإن عصرنا الراهن قد شاهد ولا يزال يشاهد كثيراً من الأنهاج الروحية والطرائق المعنوية التى يزعم أشياع كل واحدة منها أنها وحدها الصراط المستقيم

أو المعراج الذى عليه تصعد الأرواح إلى العزيز الحكيم ، لتنغمس فى فيضه الباهر العميم .

حقاً إن كثيراً من هذه الأنهاج براق متلألئ ، ولكن كم من بينها تلك التى استطاعت أن تملأ فراغ القلوب ، وتستدثغرات الأفئدة ، وأن ترضى تأملات النفوس ، وتشبع ، مشاهدات الأرواح التى بقيت على إيمانها بالأحدية ، وشوقها إلى الانغماس فى الأنوار العلوية وتطلعها إلى النفحات القدسية رغم هذا التيار الأهوج الجارف ، وذلك الضجيج الأخرق المتعجرف الذى لايعرف من شؤون الوجود إلا مظاهرها الواقعية ونتائجها العملية .

وإذا كان من القواعد الثابتة فى النواميس الكونية أن الملأ الأعلى يتوارى عمن يصد عنه ، فإن من الطبيعى أن يكون أجهل بنى الإنسان بالألوهية وكمالها وأبعدهم عن إدراك جلالها ، وتذوق لذائذ الانغماس فى بحار جمالها ، هم أهل هذا العصر المادى إلا من رحم ربك فأنقذهم من هذا التيار العاتى ، وأنجاهم من ذلك الشر المستطير « مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِياً مُرْشِدًا » .

« منزلة التنسك فى الميتافيزيقا »

لم يكد الفكر البشرى يستيقظ من سباته ، ويشعر بوجوده ويقدر كرامته حق قدرها ويعرف أنه من عالم النور والأبدية حتى وجه إلى نفسه هذا السؤال الهائل الذى سجل كرامة العقل وبرهن على احترامه ، والذى كان منشأ كل التفلسف ، ومأتى جميع النظريات الكونية ، ومبعث ثورات الجدل والنقاش ، ومثار التطورات التى تعاقبت على الذهن الإنسانى ، ومصدر ارتقاء الجماعـة البشرية وصعودها على سلم العلم والعرفان . وهو : مم نشأ الكون ؟ .

ألفينا جواب هذا السؤال المزدوج فيما تركه الأولون من آثارهم التى سجلوا

فيها إدراكاتهم لأنظمة الكون وما تحتويه تلك الآثار الساذجة من أسرار عن الطبيعة وعن الآلهة بتلك الصور البدائية التى أخذت ترتقى حتى وصلت فى عصور النور إلى ذلك الأوج الذى شرف الذهن الإنسانى إلى حد بعيد .

وكيفية ذلك أنه لما كان من المفروض أن الموجودات المشخصة لا تستمد وجودها من ذواتها فقد وجب أن يسمو الفكر من علة إلى أخرى حتى انتهى به السير ضرورة إلى فرض موجود مطلق مستغن بذاته عن كل من عداه وما عداه استغناء يحول بين العقل والتساؤل بشأن هذا الوجود المطلق عن : من أين ؟ وإلى أين ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟ . وتلك هى المعضلة الفلسفية المعقدة التى لم يكن للإنسان بد من أن يصل إليها حتما ومن أن ينشغل بمحاولة حلها ، إذا كان يريد أن يحتفظ بسمو منزلته بين الكائنات . وقد عرف هذه « اللاابدية » حق المعرفة وأدرك تلك الحتمية تمام الإدراك فجعل يضنى عقله ، ويكد ذهنه ، فى البحث عن هذه الحقيقة ، وطفق يتعقبها فى جميع المواطن التى يبدو له أنها حلت فيها ليستحوذ عليها ، أو ارتحلت إليها ليتنسم أنباءها . وقد استخدم فى سبيل ذلك الهدف كل الوسائل الميسورة له ، والإمكانيات التى فى طاقته ، فأخذ يرنو إليها أولا فى مواطن الحس ومكامن المادة .

ولقد كان ذلك طبيعياً ، وما دام أن النظرة العامية إلى الكون فى ذلك العهد كانت كلها مادية محدقة إلى الأرض أضعاف تطلعها إلى ملك السماء الحس المتلألىء بكواكبه ونجومه فضلا عن ملكوت الوجود العقلى الذى هو موضوع المعرفة الحقيقية الكاشفة التى تنتهى إلى المعروف الأول والآخــــر . ولكن سرعان ما أخذت بعض المشكلات تتميز وتتخلص من موضوعية الفلسفة العامة وتحاول أن تخصص لنفسها فرعاً ساميا من هذه الفلسفة كأنها كائن رفيع ألفى نفسه مختلطا بالدهماء فى محيط عام . فثارت نفسه لهوى مكانته عن درجتها الطبيعية ، وجعل يرنو إلى وضع الأشياء فى نصابها .

ولقد تنبه أرسطو منذ ثلاثة وعشرين قرناً إلى هذه الظاهرة ، فحمل رايتها

حين أعلن أن هناك نوعاً خاصاً من الفلسفة يدعى « بالفلسفة الأولى » وهو ما أطلق عليه فيما بعد اسم « ما بعد الطبيعة » ثم عرفه بأنه : « دراسة الموجود من حيث هو موجود » وجعل موضوعه تلك المشكلة الرئيسية أو أم المشاكل. وبهذا وضع الحجر الأساسي لدراسة ماوراء الطبيعة . ومنذ ذلك الحين أخذ العقل البشرى يتشوف إلى موضوع هذا القسم الأعلى من الفلسفة أو « الفلسفة الأولى » أو « الميتافيزيقا العليا » أو « الألوهية » وجعل العقل يرنو إليها فى مسابح العلل والمعلولات ، ومواقع الأسباب والمسببات ، أو ينقب عنها فى مشاعره الداخلية ، وأحاسيسه الباطنية أو يفتقدها بين أقيسته المنطقية ، وفى وسط نظرياته الفكرية ، أو يستروح إلى وجودها منقوشة على صفحات الكتب السماوية ، أو مرسومة فى التعاليم الدينية ويبهر بصيرته قبل بصره وجودها ساطعة متلألئة دون كيف ولا أين ، ولا وضع ، ولا تخصص ، ولا انحصار .

ومهما يكن من الأمر ، فإن جميع الإجابات التى أجاب بها أعلام الفكر وأفذاذ النظر وقادة الحياة الروحية على اختلاف فروعها ، وتباين نزعاتها ، تتلخص كلها فى الوصول إلى إثبات وجود الله وكمالاته لدى من يريدون الإثبات ، وفى التطلع إلى الانغماس فى الأنوار العلوية قصد تذوق ما لم توفق عقول فريق إلى إثباته ، والاتحاد بمن عجزت أفكار فريق آخر عن الوصول إلى كنه ذاته .

بيد أنه ينبغى لنا أن نلمع إلى أن هذه الغاية العليا أو الحقيقة الإلهية هى المعضلة الكبرى أو المشكلة الأساسية أو موضوع الفلسفة الأولى . ولكى نوضح هذا يجب علينا بديا أن نقرر أن هذه الفلسفة بأقسامها هى دراسة الموجود من حيث هو على حالته أى الوجود الحسى والموجود العقلى ، أو الطبيعة والعقل ، أو الشىء والفكرة ، أو العالم الخارجى ، والعالم المجرد. فدراسة القسم الأول تقتضى البحث فى مشكلتى المادة والحياة ، ومسائل الحركة والزمان والمكان ، بينما يتطلب القسم الثانى البحث فى طبيعة العقل .

ولـكن أليس هذان المظهران المتغايران يقتضيان فرض موجود مطلق ثابت مستغن قد فاض كلاهما عنه لتحقق علة وجودهما لديه ؟ ثم ألا يمكن أن يكون هذا الموجود المطلق هو المبدأ الأول والغاية الأخيرة لـكل ماهو موجود ؟

ولا ريب أن هذا الموجود المطلق الذى فرضه العقل أول الأمر فرضاً ثم طفق يستنير فى بحثه عنه بأضواء المنطق حتى اهتدى إلى إقامة الحجج اليقينية على وجوده ، هو عينه موضوع القسم الأعلى أو هو الإله .

لقد كان انعطاف كبار المفكرين منذ أول عهودهم بالبحث متجهاً نحو فكرة توحيد العالمين : الخارجى والداخلى ، والتطلع فيما وراء كليهما — على حد تعبير « كانت » — إلى وحدة مطلقة لـكينونة موضوعات الفـكر بوجه عام . وإذن ففـكرة الألوهية من الوجهة الفلسفية المحضة ، تبدو فى أسمى قمم ما بعد الطبيعة ، وبالتالى تبدو فى أعلى آواج ما وصل إليه الفـكر البشرى ، وليس — كما يزعم بعض علمـــاء الاجتماع — فـكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النظريين من انعـكاس عقائد البيئات التى يحيا فيها أولئك المفـكرون . وفى تفنيد هذا الرأى يقول ريفو : إن « التوحيد النقى هو كسب فاز به العقل النظرى عندما جعل يصعد فى سلسلة العلل الثانوية نحو العلة الأولى أكثر منه حدساً من أحداس الإدراكات الشعبية .

بان إذن ممـا تقدم أن الطريق الطبيعى لسير العقل البشرى فى بحوثه النظرية الحرة ينتهى به ضرورة عند الألوهية العقلية ، بل هو يلزمه إلزاماً بالوقوف عندها كأنه من المتخصصين فيها والقاصرين عليها . ولقد لاحظ العلماء الباحثون فى ثمار الفـكر ذلك بصورة جلية وأثبتوه فى مؤلفاتهم ، فقال الأستاذ « دينيس سورا » مثلا فى مقدمة كتابه « تاريخ الأديان » مايلى : « ليس سانـكرا ، والقديس توماس ، والإسكندر الإكوينى ، وديـكارت ، وكانت إلا إلهيين » .

ولا ريب أن فى هذه النظرية التى أيدتها الأدلة القوية ، وأجمع على صحتها

أجلاء الباحثين رداً قاطعاً على تلك الفكرة المشهورة التي روجتها الديماجوجية ، وأقرها أنصاف الأميين من أدعياء الثقافة الذين يمكن أن نسميهم عوام المتعلمين وهي فكرة أن الملحدين هم وحدهم ذوو العقول القوية .

مظاهر فكرة الألوهية أمام الإنسان

يظهر بديا أن فكرة الألوهية — وهي أقصى آواج العقل البشرى المجرد كما أسلفنا — فكرة جد بسيطة ، ولكننا عندما ننعم النظر فيها من حيث ذاتها لانرى بدا من الاعتراف بأنها دقيقة معقدة ، وبأنها تبدو على صور مختلفة ، فهي إذ تمثل أمامنا على صفحات الكتب السماوية تختلف عنها حين تبرز لنا من خلال أساطير الجماعات البدائية ، وهي إذ تبدو مؤيدة بأدلة الفلاسفة النظريين تغاير نفسها عندما تتجلى محوطة بهالة من إشراقيات المتنسكين .

أرجع الباحثون المحدثون — كما قلنا — منابع التأليه إلى ثلاثة أقسام وهي :

١ — البيئة الدينية .

يدعى التأليه المنبثق من هذا المنبع بالتأليه البدائي أو الشعبي أو الاجتماعي . ومن وسائل تفشيه في الجماعات : التربية والعرف ، والروايات المورثة . ولهذا كان عند السواد الأعظم من الأمم بمثابة الوحدة الاجتماعيه لكل منها على حدة .

٢ — المحيط النظرى :

ويمتاز التأليه المنبجس عنه بالتجرد قليلا أو كثيراً من علائق الحياة الخاصة وبالسير نحو الموضوعية أو العمومية بقدر الإمكان . ومن طرق ذيوعه كذلك التربية والعرف ، إلا أنه لا يلبث أن يفرض نفسه على عقول مزاوليه فرضا ، ولا يزال يسمو في نفوسهم حتى يصير عندهم مبدأ وجود وتعقل . فإذا نظرنا إلى إلهيات « ديكارت » ألفينا أن الدور الذى تمثله فكرة التأليه عنده غاية في الأهمية ،

بل فى الخطورة إذ أنه عندما أراد أن يؤسس المعرفة على أساس يقينى لم يجد أصلح لهذا الأساس من الفكرة الواضحة « البديهية المتميزة فى العقل » . بل إن هذه الفكرة وحدها هى التى بدت له جديرة بتقديم هذا اليقين إليه .

٣ — الإشراق :

ويختص التأليه الفائض من هذا المنبع بأنه أقل ركونا إلى الفكر من سالفه ، إذ أن إله الإشراقيين لا يثبت بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية والمدعمة بالأسانيد الفكرية ، وإنما هو يتجلى فى نفوس المتنسكين تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفى داخل روحانيته الشخصية بذلك الوجود النورانى الباهر الذى يشع فى داخل النفس فيغمرها فى حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائد فى النوع السابق . وقصارى القول أن أولئك المتنسكين يشعرون بوجود الإله فى دخائل نفوسهم عن طريق البصيرة ، وبالتالى أن إلههم هو « مطلق الهنود » و «أحد» أفلوطين،و«بهر الحلاج وابن عربى»« وشعور باسكال». وبعبارة أخرى إن هذا النوع من التأليه هو الذى تتمثل عقيدته فى نفوس معتنقيه بصورة عميقة لا يدلل عليها بوساطة الذهن المعتمد على الحواس ، ولا عن طريق العقل النقى ، وإنما هو ينبثق من النفس بعد التحرر من ربقة الشهوات ، والتخلص من عبودية الرغبات ، والتعلق بالملأ الأعلى ، والشوق إلى الاندماج فى النور الأقدس الذى هو على أثر ذلك ، كفيل بكشف ما وراء الحجب السميكة واجتياز ما بعد الحواجز الصفيقة ، وإضاءة ما فى داخل البرازخ الكثيفة من أرواح علوية هبطت إلى تلك الأجسام ، فغشاها الظلام وأحاط بها القتام ردحا من الزمن كانت أثناءه فى شوق إلى الاتصال بأصلها والفناء فى مصدرها . فإذا تمت لها هذه البغية أصبحت جديرة بتلقى مخاطبة الحق الأعلى بقوله :

« وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» بعين البصيرة النورانية ، أو اللطيفة الربانية التى ليست فى حاجة إلى الحس لترى ، ولا إلى الكواكب وأفلاكها ومحاورها

لتتفكر ، ولا إلى فعل الأسباب فى مسبباتها لتتدبر ، ولا إلى المنطق لتتعقل ، ولا إلى الفلسفة لتهتدى ، ولا إلى العلم لتسترشد ، وإنما هى تنغمس فى بحار الأنوار وتنغمر فى لجج الأبهار .

غاية ما هنالك أن ذلك الناظر إلى الفتوحات الربانية ، والمتطلع إلى المعارف اللدنية عليه مجهودات لابد من بذلها ، وفى طريقه عقبات لامناص من تخطيها ، وأمامه درجات لامفر من الصعود إليها . وأول تلك المجهودات هو التخلص من عبودية البدن . وأهم تلك العقبات ، عقبة الفتنة والغرور المنتهيين دائماً بصاحبهما إلى الهوى فى حضيض البعد عن الفيض الإلهى والحرمان من الفتح الصمدانى . وليس هناك نتيجة أسبق إلى القلب من الظلام وامتلاء الفؤاد بالاسوداد « بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » . « ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا ، وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ » .

ودنيا تلك الدرجات هى درجة الطاعة الراضية ، والعبادة الصافية ، ومحاولة القرب ، والإخلاص فى الحب ، وإيقاظ القلب ، ليكشف مالم يحط به اللب ، وليعلم أن النور هو الذى يبدد الظلام ، وأن البرهان يتجه من الله نحو الأنام ، وأن قدسيته دليل وجود القريب والبعيد « أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ »

على أن الباحث قد يدهش عندما يرى النهج الذى يسلكه المتصوفون إلى الحقيقة العليا دون أن يعرف ما هو التنسك ولا متى نشأت هذه العبارة ، ولا من الذى استعملها للمرة الأولى ، ولا ما إذا كان معناها ثابتاً كما هو منذ أن نطق بها ، أو تطور هبوطا أو صعوداً ، ثم يتساءل عن كل هذا ، بل لعله يعتبره أولى بأسبقية الوجود مما تقدمه . وأياما كان فإننا سنحاول أن نستجيب لدعوته النفسية التى قد تدور بخلده فنقول :

إذا أغضينا مؤقتا عن تلك الصورة الخاصة التى تفردت بها الروحانية الهندية من صور التنسك ، والتى هى مرتبطة أحكم الارتباط وأمتنه بمذهب «الفيدا »، كتابهم المقدس ، ونظرنا إلى ما عدا تلك المذاهب الهندية من التراث العالمى . ألفينا استعمال عبارة التنسك» « Le mysticisme » يرد فى الغرب للمرة الأولى معزوا إلى دينيس الأريوباجى « Denys L, Aréopagite » أسقف أثينا فى القرن الأول فى سفرين من المؤلفات المنسوبة إليه وهما : « الأسماء الإلهية » و « الألوهية التنسكية » .

وينبغى أن نلاحظ هنا أن أكثر التعبيرات التى وردت فى هذين الكتابين قد صارت فيما بعد تعبيرات اصطلاحية فنية فى التنسك . ومجمل معنى التنسك المستنبط من وصفه فى هذين السفرين هو أنه علم لا ينال بالتعقل المنطقى ، ولا بالحجج القياسية بل بالاتحاد المفعم بالحب مع الإله . وإليك كيف يصوره لنا هذا المؤلف فيقول :

« بديا لكى يصل الإنسان إلى الموجود يجب أن يجتاز الصور المحسة كما يجتاز تصورات العقل وأقيسته » . وبعد ذلك نشاهد دينيس — معتمداً على تجربة روحانية يبدو أنه قام بها — يجزم « بأن هذه المعرفة الإلهية الكاملة يمكن أن تنال على جهل بفضل اتحاد غير قابل للمفهومية ، وهو يتحقق عندما تهجر الروح كل شىء ، وتنسى عين ذاتها ، وتتحد بنور المجد الإلهى[1] .

« غير أن الحجاب لا يرتفع إلا عن العاشقين المخلصين للقدس الإلهى ، وهم الذين — بفضل نقاء أرواحهم ومقدرة ملكاتهم — وحدهم القادرون على التغلغل إلى أعماق الحقيقة وبساطتها الأولية . وبفضل هذا التخلى الآلى النهائى عن الذات، أنت تندفع محرراً من جميع القيود والعلائق اندفاعاً قوياً فى وسط ذلك السطوع الخفى للعظمة الإلهية[2] . »

---

(١) انظر الفقرة الثالثة من الفصل السابع من كتاب الأسماء الإلهية لدينيس الاريوباجى

(٢) أنظر الفقرة الأولى من الفصل الأول من كتاب الألوهية التنسكية للمؤلف السابق

إذا كنا قد أبنا آنفاً كيف استعملت عبارة التنسك فى الغرب حين حددت للمرة الأولى على لسان دينيس متخذة سندها من تعاليم المسيحية الناشئة إذ ذاك . فليس معنى هذا أن فكرة التنسك لم تكن موجودة ، كلا بل كانت معروفة مألوفة فى البيئات التقية النقية الشرقية منذ أقدم العصور وأبعدها غورا ، بل نستطيع أن نجزم بأنها صنو الإنسانية وتوءمها مافى ذلك من شك ولا ارتياب ، ولكن هذه العراقة أو تلك التلادة كانت ميزة الشرق على الغرب ، وأن هذا الأخير قد جلس — فى هذه الناحية كما فى غيرها — من الأول مجلس التلميذ من الأستاذ . ومن آيات ذلك أن حكيم ساموس الأول « فيثاغورس » قد جلب التنسك من الهند إلى الأصقاع الهيلينية فى القرن الخامس قبل المسيح . ولكننا الآن نتعقب هذا المعنى وصبغته فى الغرب فنسجل — إضافة إلى ما أسلفناه — أن نقاشا مدونا قد احتدم أواره فى القرن الثانى بعد المسيح بين سيلس الأفلاطونى الإسكندرى ، وأوريجين العالم المسيحى ، حول هذا الموضوع ، قرر فيه سيلس أنه من الممكن أن يصل بعض الناس إلى حالة الإشراق الذى يكشف له حجب المعارف على شرط أن يكون قد تخلص من العالم المحس ونفض عن روحه غبار المادة ، ومزق علائق الرغبات وهو فى هذا يقول : « إذا أخمدت حياة الحواس ونظرت إلى أعلى بعين العقل وأدرت ظهرك للبدن، فإنك توقظ عين الروح، وإذ ذاك فقط سترى الإله »

غير أن ذلك لا يمكن أن يكون إلا ميزة المصطفين ، وهنا يعيد سيلس إلى الأذهان عبارة أفلاطون ، وهذا نصها : « إنه لعمل شاق أن يلتقى الإنسان بخالق هذا العالم وأبيه ، وإذا التقى به فلا يمكن أن ينقل الصلة إلى غيره . »

وحين يصل النقاش إلى هذا الحد يستشيط سيلس غضبا من دعوى المسيحيين أنه يمكن إيصال الجهلة والسوقة إلى الله . ولا جرم أن هذه التسوية البشرية التى ادعتها المسيحية وينكرها الفيلسوف الاسكندرى على مناقشه المسيحى هى إحدى الميزات التى بشرت بها المسيحية أولا ، ثم نادى بها الإسلام « لأنه دين

الفطرة المتمم لما قبله ، وزينا بها جيد مظاهرها البارزة لا سيا فيا يتعلق بصلة الإنسان بربه . ومن ثم كانت مبادىء التنسك فى هاتين الديانتين السماويتين مختلفة عنها فى التعاليم الأثرية أشد الاختلاف ، أى أن خلاصة هذه المبادىء فى تينك الديانتين هى أن من المستحيل على الإنسان مهما بلغ من العلم أن يصل بوسائله الخاصة إلى كنه الإله ، لأن الله هو الذى يفيض رحمته على المخلصين من عباده ، أو هو الذى « يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا » .

ومما هو جدير بالعناية فى هذا الصدد أن كثيراً من المستشرقين المحدثين — بناء على هذا التمييز بين مبادىء الديانتين : الإسلامية والمسيحية من جهة والتعاليم القديمة من جهة أخرى — قد أخذوا يفرقون بين التنسك « المافوق الطبيعى » والتنسك الطبيعى ، فالأول هو تنسك تينك الديانتين السالفتين ، ويعرفونه بأنه اتصال حب من الله للانسان برفعه به فوق طبيعته ، ليغمره فى الفيض الإلهى والثانى هو تنسك المذاهب الهندية ، ويعرفونه بأنه ليس شوقاً إلى الاتحاد الناشىء عن حب لإله مفارق ، ولكنه ظمأ إلى وحدة الطبيعة ، أى شوق الإنسان — بخروجه من حدود التشخص — إلى أن يعثر من جديد على التوحد بالمبدأ الأعلى الذى لا صورة له ، ولا حد ، ولا نهاية .

ولا ريب أننا فى هذين المحيطين المتباينين نجد رغم هذا التباين ، عناصر مشتركة كالظمأ إلى المطلق ، والتخلى عن الشخصية ، وتضحية الذات . ومن أجل ذلك قد احتفظ لهما كليهما بعنوان واحد وهو التنسك .

بان من كل ما تقدم أن الميتافيزيقا التقليدية هى إلهيات عقلية ، وأن موضوعها بالمعنى الدقيق هو علة العلل ، ومبدأ كل ما هو موجود . ولكنها لا تستطيع أن تحقق لنا معرفة الإله إلا بوساطة الاستنباطات التجانسية ، أى عن طريق الموازنة بين الكمالات المشتركة التى توجد فى الوقت ذاته لديه ولدى الكائنات الأخرى ،

لا عن طريق ماله من كمالات خاصة . نعم إنها معرفة حقيقية، ولكنها تبقى بعيدة قاصرة عن الكمالات الإلهية . ومن ثم فإن كل ثمار الحياة العقلية لا تزال عاجزة عن أن تقدم الترضية الكافية إلى الإنسان . وإذن فهي تطلب مزيدا من الكمال لأن المعرفة التي تمنحنا إياها تجتذب إلى نفوسنا كل التغييرات والصور ، ولكنها مجردة عن وجودها الخاص ومقصورة على أن تكون في حالات وموضوعات التفكير . وإذ ذاك تنشيء فينا الرغبة في اللحوق بها في وجودها الخاص وفي الاستيلاء عليها. وحينئذ ينبجس الحب ويقذف بالنفوس في اتحاد من نوع حقيقي لا يستطيع العقل وحده أن يأتي به . وفي هذه الحالة تعلن الحياة العقلية أنها غير كافية وتلقى بنفسها في بحر الحب الإلهي حيث تتفتح وتزدهر . وعلى هذا النحو نفسه يتوج التنسك الحياة العقلية بتاجه الروحاني الباهر الرائع . وقد توج فعلا حياة عدد من فلاسفة الإسلام ومنتجاتهم .

هناك فرق جوهري آخر بين المعرفتين : العقلية والتنسكية ، وهو أن الأولى قابلة للانتقال إلى الغير عن طريق المفاهيم ، بل إن هذا الانتقال هو صورتها الخاصة ، وهي تتطلب جهوداً شخصية غير قابلة لتكليف الغير بها . وهي عمل فكري من جانب من يلقي المعرفة ومن يتلقاها . ومجمل ذلك كله أنه إلى جانب هذه المعرفة الآتية عن طريق الفكر ، توجد المعرفة التنسكية التي تكتسب عن طريق التجربة الشخصية الباطنية ، وهي وإن كانت تزاول أحياناً بوساطة مرشدين وأساتذة ، إلا أن هؤلاء لا ينقلون محتويات العرفان إلى نفس المريد ، وإنما هم ينقلون إليها مجموعة من القواعد والنصائح التي يحتاج إليها المريد ، لكي يقوم بتلك التجربة النفسية التي هي الأخرى لا تنتقل ولا يمكن التعبير عنها ،لأن أساسها شعور،وجوهرها تأمل شخصي وعمل باطني، يظل كل منها يسمو بصاحبه في معراج القدس والصفاء حتى يصل به إلى مرتبة الحكماء .

غير أنه لما كانت كلمة الحكماء تطلق في الاصطلاحات العربية على عظماء الفلاسفة كما تطلق على أعلام الصوفية ، فإنه ينبغي لنا أن نلمع إلى كل من

الحكمتين إلماعة خاطفة نبين فيها الفرق بين منهجيها . وبهذا نلقى الضوء بطريقة آلية على طبيعتيها دون تكلف ولا اصطناع . ومجمل هذا الفرق أن الحكمة الفلسفية تكتسب بالمجهود الذهنى ، وتتقدم فى خطواتها على ضوء العقل ، وباسمه وحده تعرض الفلسفة مذاهبها المؤلفة من نظريات منظمة يرتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيق العرى ، متين الأواصر ، وباسمه تحاول أن تتعقل وتبرهن بوساطة المنطق معتمدة على وقائع ثابتة ، وأحداث مقررة . وهى تحاول كذلك أن تصل إلى الحقائق أحياناً عن طريق الظواهر وتؤلف معانى يمكن نقلهـــا بوساطة التخاطب إلى الأفراد والجماعات وعن طريق الكتب إلى مختلف الأصقاع ومتعاقب الأجيال والعصور .

أما الحكمة التنسكية فلايتناقل منها إلا طرقها ووسائلها ومناهجها وتعاليمها وأوامرها ونواهيها . وأما جوهرها فلا يمكن تناوله ولا تعلمه ولا شرحه كما هى الحال فى الفلسفة ، بل هو تجربة شخصية أو علم خفى ملىء بالأسرار يقدم من الحضرة اللدنية إلى من يسعد بالاصطفاء .

وفيما يرى الكثيرون يمكن أن يقتهل منه الجهلاء كما يظفر به أفذاذ العلماء ، ويمكن اللحقوق به فى وسط الجماعات القلقة المليئة بالضوضاء ، كما يمكن ذلك فى هدوء العزلة وسكينة الوحدة ، لأنه يجتاز الحالات البشرية المألوفة ، وبالتالى هو لا يخضع لشرائطها ، وإنما كل الذين يضنيهم الظمأ إلى « المطلق » يستطيعون الاتجاه إليه ليلتقوا به . ووسيلة هذا الاتجاه هى مزاولة ذلك السفر الباطنى الذى تقوم به الروح نحو خالقها ، وهى لا تستطيع البدء فى هذا السفر إلا إذا كانت طاهرة مخلصة خاضعة للأوامر الإلهية ، متحكمة فى قواها سيدة لأهوائها .

بيد أن هذا ليس معناه أن التنسك يجتاز حدود العقل ، أو يتجهم له ، أو أنه لا يعبأ بالتأملات الفكرية ، كلا ، فتلك فكرة خاطئة نشأت عن سطحية القائلين بها .

حقا إن التاريخ يحدثنا أنه كان بين مشاهير صوفية المسلمين عدد من الجهلاء الذين لم ينالوا من الثقافة حظا كبيراً ولا صغيرا ، بل هم من الأميين والدهماء . ولكن ينبغى تسجيل أن أعلام التصوف الإسلامى كانوا من جهابذة العلماء المتضلعين الذين يشار إليهم بالبنان ، وأنهم وضعوا مواهبهم واستعداداتهم العقلية تحت تصرف استكمالهم الباطنى وتكميل الآخرين .

ولما كان أولئك الأعلام قد منحتهم العناية الربانية نعمة موهبة التحليل السيكولوجى ، فقد أرادوا — حسب تجاربهم الخاصة — أن يرسموا للآخرين فى أتم وضوح ممكن الطرق التى يجب على المريد اجتيازها ، لكى يصل إلى عتبة الاتصال الذى ظل غير ممكن التناقل ، لأنه سر إلهى انكشفت وسائله ، وخفيت نتائجه . «ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ ذو الْفَضلِ الْعَظِيمْ» .

«يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إلاَّ أُولُو الألْبَابِ» .

ومن أبرز الأمثلة بين أعلام الصوفية الأولين الذين عرفوا منزلة العقل ولم يغضوا من قيمته وقدروه حق قدره ، وانتفعوا بأضوائه العلوية ، وتذوقوا ثماره الشهية : حسن البصرى — وهو من أقوى الشخصيات الاسلامية فى صدر الإسلام — وكثيرون غيره من أعلام المفكرين والفلاسفة كما سيأتى ذلك فى مواضعه .

الفصل الخامس

ضرورة الدين للتنسك

إن المتنسك يجب عليه قبل كل شيء أن يكون صادراً فى تنسكه عن عقيدة راسخة وإيمان حقيقى بدين سماوى صحيح لم تنل منه أيدى التعديل والتغيير ، ولم تكتنفه الخرافات والأساطير ، ولا يحيد عن أوامر هذا الدين ونواهيه قيد أنملة ، لأن التنسك الذى ليس مؤسساً على هذا النحو السالف لا ينتهى إلى غاية نافعة ، بل نستطيع أن ندعوه بالتنسك الفوضوى أو السائر على غير هدى . وإذا وقرت فى قلبه معارف جديدة لم يكن مستيقنا بمصدرها ولا يستطيع أن يجزم بأنها من عند الله أو من عند الشيطان . وإذا فرض أنه استقرت فى نفسه معلومات صحيحة لا يمكن أن تصل من الثبات ولا من السمو إلى ذلك الحد الذى يمنحه التنسك الموروث عن الأنبياء . وفى هـــذا يقول الإمام محيى الدين بن عربى مانصه :

« فكل وارث نبى ، فعلمه من فيض نور من ورثه من الله ونظره سبحانه إلى أنبيائه أتم النظر ، فعلم الورثة أتم العلوم ، وكل علم لا يكون عن ورث فإنه ليس بعلم اختصاص كعلم أصحاب الفترات ، فإن علمهم ليس بعلم وراثة وإن كانوا علماء ولكنهم لم يكونوا متبعين لنبى ، لأنه لم يبعث إليهم وليسوا بأنبياء ، فما كان لهم من الله نظرة الأنبياء ، فنزلوا عن درجة الورثة فى العلم وعلموا أن لله أنبياء . وأما الذين لا يكفرون بالأنبياء ولا بالنبوة على ما هى عليه فى نفسها ، فهم يرون أن مسمى الأنبياء إنما هو لمن صفى جوهرة نفسه من كدورات الشهوات الطبيعية ، والتزم مكارم الأخلاق العرفية ، وأنه إذا كان بهذه المثابة انتقش فى نفسه ما فى العالم العلوى من الصور بالقوة ، فنطق بعلم الغيوب . وليست النبوة

عندنا ولا هي في نفسها كذلك ... وكل صاحب مجاهدة وخلوة وتصفية نفس على غير شريعة ولا مؤمن بها على ما هي عليه في نفسها ، فإن العلم الذي يكون عليه ويجده عند هذا الاستعداد ليس بعلم ميراث ولا للحق إليه نظر نبي ، بل غايته أن يتلقى من الأرواح — الملكية بقدر ما هو عليه من المناسبة ، ومن الله على قدر ما أعطاه نظره الفكري لأنه لا يكشف له ألبتة من الله ، لأن ذلك من خصائص الأنبياء عليهم السلام ومتبعيهم ، لا من قال بهم ولم يتبع واحدا منهم على التعيين من أصحاب التعريف ، ولا عمل عملا في زمان الفترة لقول نبي وإن وافق بعمله عمل نبي ، لكنه غير مقصود له الاتباع ، فإن الإلقاء إليه دون الإلقاء إلى الوارث العامل على ذلك لقول ذلك النبي . وبين العلمين بون عظيم ، وتميز ذوق مشهود . جعلنا الله وإياكم من الوارثين . وكل من أظهر اعتقاد النبوة وصرف ما جاءت به من الأحكام الظاهرة إلى معان نفسية لم تكن من قصد النبي بما ظهر عنه ما اعتقدته العامة من ذلك لأنه لا يحصل على طائل من علم . ومن اعتقد فيما جاء به هذا النبي أنه في الظاهر والعموم على ما هو عليه حق كله ، وله زيادة مصرف آخر مع ثبوت هذه المعاني ، فجمع بين الحس والمعنى في نظره . فذلك الوارث العالم الذي شاهد الحق على ما هو عليه وهذا لا يحصل إلا بالتعمل ، وليس معنى التعمل أن يقول هذا الذي لم يكن فما يضرني ، فمثل هذا لا ينفعه ولا ينفتح له فيه ، لأنه غير مصدق به على القطع ، بل هو صاحب تجربة . وأين الإيمان من الشك والتجربة ؟ فهذا أعمى البصيرة قاصر النظر[1] »

الدين وعلاقته بالعلم

إذا كان الدين ضروريا لإرشاد الصوفي في معارفه وإنارة طريقه إلى غايته وهدايته إلى أهدافه ، بل إذا كان هو الضمان الوحيد من الزيغ والضلال وخديعة

(١) أنظر ٣٢٢ ص و٣٢٣ من الجزء الثالث من الفتوحات المكية للامام محيي الدين ابن عربي

الشيطان أو العقل الباطن ، أو هو المنقذ الأعلى من براثن الجهل والغرور ، فإن متابعتنا سير المعرفة فى جداولها الهادئة المتسقة ، تحتم علينا أن نقف هنيهة عند ذلك الدين لنحدد علاقته بالعقل البشرى وما بذلته الإنسانية فى الكشوف العلمية وأثر ذلك كله فى العقيدة ، وما عسى أن يكون موقفه بإزائها من تأييد أو هجوم ، ولنحدد كذلك علاقته بالعاطفة ، ملقين شيئا من الضوء على الفرق بينها وبين العقل من ناحية التأثير فى العقيدة وإيضاح المذاهب الحديثة فى هذا الشأن من حيث ما يعنينا هنا وهو المعرفة فحسب. وإليك هذه الوقفة :

تعتبر معضلة العلائق بين العلم والدين فى ثنايا التاريخ من أهم المعضلات الاجتماعية وأكثرها قيمة ، ولكنها تعتبر أيضاً من أعقدها وأشدها مدعاة للجدل والنقاش . وبيان ذلك أنه — منذ أن تحررت العلوم من سلطان الكنيسة فى فجر النهضة — قد استدعى الأمر مقدارا ضخما من المجهود بذله عظماء المفكرين فى حل هذه المعضلة . وكلما تضاعفت الجهود فى هذا الشأن وتضافرت العقول على تعقب سره ، انكشف من جوانبه ما شهد بقيمته ، ودلل على أهميته ، وأبرز فوائده للعيان .

أما منشأ هذا التعقد فهو أن كلا من العلم والدين يبدو فى المجتمع متعارضا مع الآخر تعارضا متأصلا ، وأنهما لا يزالان منذ وجدا فى حرب ضروس ، مأتاها تنازع السيادة بعد تنازع البقاء ، ولكننا نلاحظ من حين إلى آخر أن بعض أحرار الفكر من الجانبين ينظرون إلى هذا العداء نظرة ممتعضة ، معلنين أن حياتهما معا ، بل الاحتفاظ بقوتهما أمر ضرورى لصلاح المجتمع . نعم إن العقل البشرى الواقعى يمكن أن يعد اليوم فى جانب العلم ، لأنه يفرض حقائقه بطريقة واضحة لا تقبل المقاومة فى نظر أكثرية المثقفين ، وهذا يستتبع قطعا أن يعتبر العلم نفسه فوق قمة الإطلاق اليقينى ، وبالتالى تأبى عليه كبرياؤه أن يتقدم بالخطوة الأولى نحو التوفيق بينه وبين أية سلطة أخرى ، لأنه يعتمد ، فى فى اعتقاده على أمتن دعائم الظواهر المحسة والأحداث الواقعية التى لا يجرؤ على

جحدها ذو عقل سليم ، ولأنه لا يقبل — كمبدأ من مبادىء البحث والمعرفة — سوى التجربة والرياضة وحدها . ولقد غالى العلماء فى التمسك بهذا المبدأ إلى حد أنهم لم يتحرجوا عن نبذ ما جاءت به الديانات من مسلمات العلم نفسه بحجة أن الديانات حين قررت هذه المبادىء لم تستنبطها من التجربة ولم تؤسسها على القضايا الرياضية كما يقتضى منهج العلم ، وإنما فرضتها على الناس فرضا . وفى هذا مخالفة منها للقواعد العلمية التى يجب أن تكون دائما نقطة الابتداء ، والتى هى فى نظر العلماء أهم من النتائج النهائية ، ومعنى هذا أن العلم اليوم هو الذى يتولى الهجوم ، وأنه لا يكتفى بهذا ، بل كثيرا ما ينكر على الديانات طابعها القديم كحارسة لأخلاق الجماعات البشرية وكحامية لتماسكها بل لكيانها ، ذلك الطابع الأول الذى نشأ من أن الدين يهدف إلى اتحاد المعتقـــدات وارتباط الوجدانات التى هى أساس صلابة الجماعات ومصدر مغالباتها لأحداث الزمن ، وليس هذا فحسب ، بل إنه يرمى كذلك إلى تدعيم المحبة بين أفراد البشرية جميعاً لتكون بمثابة مبدأ للخير العام ، وتأييد للخيرات المادية .

ومما لا يخفى على ذى لب أن الدين هو الذى يضع فى الأسرة الإنسانية العظمى قواعد أهم الفكر وأشدها عمومية وأدخلها فى باب الروحانيات التى تسمو بها فوق درجات الحيوانية ، بل الميكانيكية التى يرمى الطرف الآخر إلى أن يقتادها إلى حضيضها .

على أن العلم التجريبى ينبغى أن يكون معتدلا بعض الشىء ، فيحد من ترفعه قليلا ، لأنه إذا كان يستولى — حسب منهجه التجريبى — على الكائنات الحسية من بعض جهاتها ، أو على العقل البشرى كأداة مادية فحسب ، فإن الذى لا ريب فيه هو أنه لا يحيط بهما من جميع الوجوه ، إذ أن كينونة الموجودات المحسة أكبر وأبعد مدى من ظواهرها التى زعم أنه استطاع هضمها ، وأن العقل البشرى أعظم من أن تحده تلك الملكات التى يستخدمها العلم فى بحوثه .

حقا لقد بهر العلم عيني الإنسانية منذ عهد النهضة الأوروبية حتى صارت لا ترى غيره . أستغفر الله ، بل صارت لا تراه هو نفسه رؤية حقيقية ؛ وظل هذا البهر يزداد شيئاً فشيئاً حتى بلغ أقصاه فى القرن التاسع عشر حين أعلن أوجوست كونت « Augustc Comte » أن العلم هو نضوج الإنسانية وبهاؤها الأحد بينما أن ما سواه ليس إلا طفولتها أو شبابها ، فسجل بهذا على نفسه أنه قد عرف شيئا وغابت عنه أشياء .

أما اليوم فقد تغير وجه المسألة لدى كثير من أفذاذ المثقفين وجعل ذلك البهر يتلاشى من العيون قليلا قليلا ، فأدرك كثير من المفكرين أن العلم ليس من العصمة بالحد الذى يزعمه لنفسه ، وأنه — حتى مع التسليم بصحة أكثر قواعده — ليست نتائجه آخر ما فى الكون من أسرار ، وأنه من الممكن أن يكون ماوراء تلك النتائج عشرات أضعاف ما هو أمامها من حقائق جزئية أو نسبية .

ولكن ليس معنى هذا أننا ندعو إلى ازدراء العلم أو إلى الاستهانة به ، وإنما نحن ندعوه فقط إلى التواضع والاعتدال ونمد إليه — على لسانى الدين والفلسفة — يد التعاون والتضافر على حل مشاكل الكون ، ونعلن أن العلم والدين إذا اتحداء فمن الممكن أن تنبثق من اتحادهما صورة من صور الحياة أروع جمالا ، وأعظم ثروة ، وأوسع حرية من جميع الصور التى نشاهدها الآن . وإذا لم يكن هذا الانسجام المنشود قد تحقق فعلا ، أفلا ينبغى التنويه على الأقل بما بذله الفلاسفة من مجهود فى هذه السبيل ؟

من البين أن العلوم التجريبية بمعناها الاصطلاحى الدقيق قد نشأت فى عصر النهضة حين قرر جاليليو Galilio وليوناردى فانسى Léonard de Vinci أنه من الممكن تعليل أحداث الطبيعة وظواهرها دون أدنى تدخل لأية قوة غير طبيعية . ولم تلبث هذه العلوم الجديدة التى لا تعتمد إلا على التجربة والرياضة أن اعتنقها عدد من المفكرين الجرآء ، وكان بعضهم جديا ، والبعض الآخر مستهتراً ،

ولكن كلا الفريقين لم يترددا فى أن يملنا على الملأ أن هذه العلوم الجديدة لاتلتئم ألبتة مع الروحانية التى أتى بها الوحى. وعلى أثر ذلك جعلوا يستعينون بتلك العلوم فى تأييد مذاهب الماديين والدهريين ، وفى نشر مبادىء الريبة والإلحاد .

بيد أن العقيدة الدينية التى ظلت تقاسى شدائد المحنة طوال عصر النهضة المضطرب ، الذى كان يبدو كأن كشوفه الجديدة وعلومه الطبيعية الحديثة لاتسدد ضرباتها إلا إلى الإيمان لم تبق خانعة مغلوبة على أمرها ، وإنما أخذت ترأب صدوعها شيئاً فشيئاً حتى استردت قوتها . وسر ذلك هو أن الدين كان إيماناً فى القلوب يشعر ذووه بوجوب الجهاد لمناصرته ، ويحسون باستعذاب الألم فى سبيل إعلاء كلمته ، ولم يكن مجرد عادات عرفية ، أو تقاليد زمانية ، أو اصطلاحات شعبية ارتبطت بها النفوس ردحا من الزمن حتى يكون من الميسور إهمالها أو التخلى عنها .

غير أن المغالبة وحدها لاتكفى فى مثل هذه المواقف الإيجابية ، فلم يكن لهؤلاء المؤمنين — بإزاء هذا الغرور العلمى الذى اجتاح الأخضر واليابس فى أوروبا — بد من العثور على أجوبة مقنعة يردون بها على أولئك الذين كانوا مقتنعين بأن طبيعتى مبادئ العلم والدين لايمكن أن تكونا إلا متعارضتين. تلك الأجوبة السديدة ظلت تعوز رجال الفلسفة والدين معا، حتى انبثقت تلك الفكرة التى بقيت زمنا طويلا تروق العقول الحديثة ولاتزال إلى الآن تنزل عند أكثرها منزلة الرضى والقبول . ومجملها الاعتراف بديا باستقلال كل من العلم والدين استقلالا مؤسسا على مبدأ تباين موضوعيهما. فموضوع العلم هو الطبيعة ، وغايته هى غزو القوى الطبيعية والاستيلاء على أسرارها بمعونة وسيلتيه اللتين يسلكهما فى بحوثه ولا يرضى بهما بديلا، وهما التجربة والرياضة. أما موضوع الدين فهو مختلف عن ذلك تماما، إذ هو يقف عنايته — بعد الإيمان بالله — على النفس البشرية ومصيرها فيما وراء الحياة الأرضية. وفوق ذلك فهو مؤسس على عقائد جد بسيطة بذل ديكارت مجهوداً عظيما فى تجريدها

من التعقيدات التي كان المدرسيون في العصور الوسيطة قد كدسوها حولها بصورة ازعجت العقول السليمة ، وأيأست النفوس الخيرة .

وبناء على هذا المبدأ القائل بالتفريق بين موضوعى هاتين الجهتين يمكن أن ينمو كل منهما فى إطاره الشرعى الخاص دون أن يصطدما ، وهذا يقتضى أن تمحى من بينهما كل مضايقة وكل سبب من أسباب التنافس ، وإن كان كل منهما يستطيع أن يجد فى الآخر صديقا معينا على حل ما تعقد من مشكلات الوجود بقدر ما تسمح به طبيعته وظروفه ، دون أن يكون الاتصال بالعلم سببا مشككا فى عقيدة التدين أو أن يكون التدين وصمة من وصمات الرجعية تلتصق بجبهة العالم، إذ أن الإجماع قد انعقد على أنه قد انقضى ذلك الزمن الذى كان فيه رجال الدين المسيحى يفرضون على العلم النتائج التى يجب عليه أن يقررها ، وأن العالم الآن له فى معمله أو فى مرصده كامل الحرية فيما تكشفه له بحوثه من حقائق نسبية ، ولكن هذا العالم العصرى أيضا قد نضج وفاق أسلافه من علماء القرون الثلاثة الأخيرة بمعرفة تلك الحقيقة العليا التى غابت عنهم وانكشفت له بتجاربه الطويلة ، وهى أن العلم غير معصوم ، وأنه من الممكن بل من الراجح أن يكون ما ظهر من أسرار الكون شيئا ضئيلا إلى جانب ما خفى منها وستظهره الأيام والتجارب الحسية والنظريات العقلية ، وبالإجمال ستظهره متابعة المجهودات البشرية .

غير أن ديكارت — رغم أنه أحد القائلين باستقلال كل من العلم والدين عن الآخر — لا يرى أنهما أجنبيان بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل هو ، على العكس من ذلك ، يؤكد أن هاتين السلطتين تعثران على صلاتهما الطبيعية فى داخل العقل البشرى . وبيان ذلك أن الفكر بعد انتهائه من إثبات وجوده عن طريق قاعدة « أنا أفكر، إذن أنا موجود» يصعد إلى إثبات وجود الله الذى هو الموضوع الأساسى للدين ، ثم يتنزل من لدن هذا الوجود الأسمى إلى إثبات العالم الطبيعى الذى هو موضوع العلم . وهنا تلتقى هاتان القوتان فى قرارهما المكين وهو

الفكر الإنسانى . ولاريب أن هذا النهج الذى سلكه ديكارت فى صعوده من الفكر إلى الفكر المجرد عن علائق المادة ، ثم إلى موجد هذا الفكر ثم نزوله إلى عالم الحس هو نهج منطق رياضى لايستطيع أشد العلماء ارتياباً أن يجحده أو أن يمارى فى نتائجه الثابتة القوية .

إن الحل العقلى الذى أشرنا إليه آنفا وهو الذى قرره ديكارت للقضاء على معضلة العداء الظاهرى بين الدين والعلم ، والذى كان من مبادئه الأساسية أن يترك للديانات الموحاة سلطان التصرف التام فى دواخل اطاراتها الخاصة . والذى ارتضاه كل المؤمنين المتعقلين لم يكن الحل الوحيد الذى ساد القرن السابع عشر . فبينما كان ينمو ويتثبت ويتخذ سبيله نحو الكمال كان إلى جانبه رأى عقلى آخر ينشأ ويترعرع ويحتل فى البيئات الفلسفية منزلة لايستهان بها . وبيان ذلك أن الفيلسوف الإنجليزى « جون لوك » قد أعلن فى الوقت ذاته مبادىء حل جديد لتلك المعضلة يتحتم أن ينتهى إلى نشوء ما يمكن أن يدعى بمذهب « التأليه العقلى » « Déismerationaliste » أو بالدين الطبيعى « Religion naturelle » وهو ذلك المذهب الذى لم يلبث أن اشتهر وظفر — فى نهاية القرن السابع عشر ، وعلى الأخص فى القرن الثامن عشر — بعدد عظيم من الأنصار نخص بالذكر من بينهم « فولتير » و « فريد ريك الثانى » ملك بروسيا ، والفيلسوف الألمانى « كريستيان فولف » وإليك مجمله :

يصدر الفيلسوف التجريبى لوك فى مذهبه هذا عن عقيدة ، مؤداها أن فكرة التأليه — كجميع أفكارنا — قد نشأت من التجربة وإن كان لمساهمة النشاط العقلى فيها حظ لايجحد . ومن دلائل هذا أن برهان وجود الله عند ذلك الفيلسوف ينحصر فى أنه استنتاج من وجودنا الشخصى الذى هو نوع من الحدس أو البداهة كما يقول ديكارت . فمن ذلك الوجود الفردى يستخلص المرء وجود العالم ثم يرتقى منه إلى وجود الله . وعلى هذا الأساس يمكن أن يبسط مذهب التأليه العقلى اللوكى فينتهى إلى التحديد الآتى :

إن الفرد يستطيع أن يعثر على كل عناصر حياته الخلقية والدينية فى تجاربه وتعقلاته ، ولـكن ينبغى أن نعلم بديا أن العقل عند هؤلاء القوم يتعارض مع التقاليد ومع جميع السلطات الخارجة عن نطاقه ، وينبذ جميع العقائد التى تتعدى فـكرنا البديهية أو تتجاوز الطبيعة التى نحن جزء منها . ولهذا هو يصرح بأنه يلفظ كل الأسرار والمعتقدات الآتية عن طريق الديانات الموحاة ولا يحتفظ منها إلا بيقينين اثنين : أولهما وجود الله كمهندس لهذا الـكون . وثانيهما خلود النفس كشرط من شروط تحقيق العدالة . ولقد اعتبر أولئك المؤلهون العقليون آراءهم هذه فى نفس الموقف الذى تقف فيه علوم الطبيعة ، فجزموا بأن الحقائق الطبيعية والحقائق الأخلاقية متجانسة ، وهم لايعزون إلى الله أى فعل يمـكن أن يصطدم مع النواميس الآلية التى قررها العلم .

ولا جرم أن هذه الآراء متعارضة بطبيعتها مع العقيدة المسيحية ، لأن الإله قد صار — فى نظر هذا الفريق — يتمثل فى العجائب الـكونية التى يحللها العلماء ليبرزوا ما تحتويه من حـكم دقيقة ولم يتمثل — كما تقول الديانات السماوية [1] — فى الوجدانات البشرية مساوقاً للشعور بالخطيئة أو بالسقوط أو بالنجاة أوما إلى ذلك من الأحاسيس التى ترافق وجوده دائماً فى داخل القلوب.

وقصارى القول أن خاصية هذا المذهب العقلى التأليهى هى تجريد الدين من كل عناصره الفطرية المميزة له ، وتصييره قاصراً على عدة قواعد نظرية جافة هى أقدر على إشباع رغبة التعقل منها على إرضاء النفس الإنسانية . وفوق ذلك فإن تلك التدليلات العقلية فى زعمهم على وجود الله وعلى خلود النفس كانت فى نظر المحايدين جد بعيدة عن أن تظفر بالبداهة التى زعموا تحققها فى دعم قضاياهم . ولهذا لم يـكن من المدهش أن تنشأ فى ذلك العهد معارضات قوية ضد هذا

---

(١) عندما يتحدث أصحاب هذه المذاهب كلها عن الدين إنما يقصدون الدين المسيحى فحسب ، لا الدين من حيث هو .

المذهب العقلى الذى كان يحاول تجفيف الديانات إلى هذا الحد البغيض . ولقد كانت تلك المعارضات تبدو فى مظهرين مختلفين : فأما أولهما فقد سلك طريقه إلى إنشاء فلسفة خلقية دينية ترمى إلى الاعتماد على العناصر الطبيعية المتعارضة مع العقل كالعاطفة والغريزة واعتبارها أسسا جوهرية لمبادئها ، واتخاذها إياها كدعائم ثابتة لقواعدها . وأما ثانيهما فهو حل عقلى جديد يبدأ نشاطه الفعلى بوضع تعريف خاص للصلة بين الدين والفلسفة ، وهو يصدر فى هذا التعريف عن وجهة نظر أخرى غير التى صدر عنها مذهبا ديكارت ولوك العقليان ، وسيكون « كانت » وتلاميذه المباشرون حملة لوائه والناضحين عن مبادئه فى عصرهم بكل ما أوتوا من قوة . وعلى أى حال فنحن سنعنى فى هذه العجالة بتتبع تيار المظهر الأول من تلك المعارضة . وإليك البيان :

لم يكد مذهب لوك ١٦٣٢ — ١٧٠٤ ينتشر فى انجلترا حتى اشتعل حوله لهيب جدل عنيف كان من نتائجه أن نشأت حركة رد فعل قوى يمكن أن نجمله فيما يأتى :

كان من الطبيعى أن تنشأ عن الأخذ والرد فى هذه المعضلة أفكار جديدة هى وليدة البحث والموازنة والترجيح والتوجيه والاسترشاد بالعقل تارة والركون إلى العاطفة تارة أخرى ، ومتابعة النزاهة حينا والانحدار إلى حضيض الهوى حينا ثانيا ، وهذا هو الذى حدث فعلا فقد هبت طائفة من المفكرين فأعلنت أنها تعارض معارضة تامة فى كل أنواع التفلسف الفكرى ، وأنها لا تتردد فى أن تنتقل بالمقياس الخلقى من دائرة العقل إلى دوائر أخرى . وهنا تتفرع إلى عدة شعب فيقرر « بوتلر » (١٦٩٢ — ١٧٥٣) Butler « أنه يتجه بالمقياس الخلقى إلى كشف الضمير » . ويجزم « داود هيوم » ١٧١١ — ١٧٧٩ « David Hume » « بأنه يعتمد فى أخلاقه على الجاذبية الطبيعية التى تربط الإنسان بالإنسان » . وترى المدرسة الاسكوتلاندية أنها لا تتردد فى القول بوجوب هدم دعائم الجدل العقلى فى جميع الشؤون حتى إذا قوضت أبنيته من أسسها وأزالت أنقاضها ، أحلت محلها صروح

البداثه الفطرية أو التجارب المباشرة ـ وفى هذا يقول « توماس ريد » ١٧١٠ — ١٧٩٦ « Thomas Reid » وهو أحد أعيان هذه المدرسة ما موجزه :

ليس لجميع معارفنا سوى أساس واحد وهو الفروض الغريزية التى لا يمكن أن تتطرق الريبة إليها أو تنال منها أدنى منال . ولا جرم أن تلك الفروض هى التى تحكم كل آراء بنى الإنسان وسلوكهم فى جميع مناحى الحياة وتسودها فى قوة غير قابلة للمغالبة . وفوق ذلك فإن تلك الفروض هى مبادىء الأسس العقلية كما هى سابقة على كل تفلسف . ولهذا تستحوذ على سلطان أقوى من سلطان كل تفلسف . ومن أمثلة هذه البدائية الفطرية وجود العالم الخارجى والإيمان بوجود النفس .

أما الإطار الخاص الذى نحن بصدده الآن فإن « جان جاك روسو » (١٧١٢ - ١٧٧٨) هو أبرز المفكرين الذين أضرموا فيه لهيب الثورة الفكرية التى امتدت آثارها إلى أنحاء بعيدة المدى وكادت تشمل القرن الثامن عشر كله ، لا فى فرنسا وحدها بل فى أكثر البيئات العقلية الأوروبية . بيد أنه لم يكن مبتكرا لذلك المذهب ، وإنما كانت عناصره الأولى ومبادئه الأساسية ذائعة لدى أهل ذلك العصر كأنها كانت منتشرة فى الهواء على حد تعبير الفرنسيين . ومن آيات ذلك أن رسالته « بيان عن العلوم والفنون » التى نشرها فى ١٧٥٠م والتى أعلن فيها مساوىء المدنية فقد أحدثت حماساً فائقا فى جميع الأصقاع الراقية .

لم ينتزع « جان جاك رسو » من تأملاته الفكرية ولا من مطالعاته الخاصة شيئاً يذكر من مبادىء مذهب التأليه الطبيعى ، وإنما انتزعها من حياته الداخلية وأخلاقه الشخصية . ومجمل هذه الآراء أن العاطفة هى فى ذاتها مبدأ مستقل مطلق من كل قيد ، وسيادته على العقل ثابتة إلى حد يحملنا على الجزم بأن أفكارنا ليست فى أكثر الأحايين إلا أبنية منطقية أو روايات اخترعتها أذهاننا أو تخيلاتنا لتعلل بها عواطفنا . ويمكن القول بأن أفكار روسو عن الدين لا تتعدى فى العموم هذه المبادىء . ومهما يكن من الأمر فينبغى أن نقرر هنا أن هذا المفكر لم يتأثر

بفكرة « العلة الغائية » التى كانت ذائعة فى عصره ، وليس الاتساق المتغلغل فى كل عناصر الطبيعة أو الانسجام الشامل لجميع أجزاء الكون المادية وجزئياته المعنوية ، أو النظام الدقيق الذى احتوى الوجود كله وهو يسير ظواهره السماوية وأحداثه الأرضية فى أتم إحكام وأكمل إتقان ، ليس شىء من هذا كله هو الذى حمله على الإيمان بالله كما حمل غيره من أعيان الفلاسفة وأفذاذ المفكرين ، وإنما الذى كان عنده بمثابة دعامة لهذا الاعتقاد ، هو شعوره القلبى القوى بالحاجة الملحة إلى الإيمان ، وإحساسه بعدم القدرة على احتمال الارتياب . وإذن فإحساسه بضرورة الإيمان قد سبق اعتقاده بوجود الله ، وهذا الاعتقاد قد سبق عنده ملاحظة ما فى الكون من جمال وانسجام . ومعنى هذا بعبارة أصرح ، أنه لا يؤمن بالله لأن مصنوعاته تبدو له منسجمة بديعة التأليف ، بل إن تلك المصنوعات لا تبدو له بهذا الانسجام إلا لأنه يؤمن بوجود الله .

ولا ريب أن هذا الرأى يذكرنا من بعض الوجوه بأحد آراء ابن سينا الذى لا يرى اتخاذ إتقان الصنعة دليلا على وجود الصانع إلا عند ذوى العقول العادية . أما الصفوة الممتازة ، فإن الطريق الملائم لها هو التدليل بوجود البارى على وجود كل جمال واتساق .

ويستشهد على صحة هذا الرأى بقول القرآن : « أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » وإنما احترزنا هنا بكلمة من بعض الوجوه عن تبادر تمام الشبه بين الرأيين ، لأن رأى الشيخ الرئيس مؤسس على دعائم عقلية ، أما رأى روسو فهو منبثق من الشعور النفسانى بالحاجة إلى الإيمان كما أسلفنا .

وأيا ما كان ، فنحن إذا نظرنا إلى دين جان جاك روسو من خلال مظاهره الخارجية ألفينا أنه لا يكاد يختلف عن مذاهب الفلاسفة العقليين . ولكننا إذا نظرنا إلى أعماقه ها لنا ما بينه وبين تلك المذاهب من فروق جوهرية ، أخصها النبع الذى انبثقت منه مبادئه ، فليست تلك المبادىء مذهبا مؤسسا على تعقلات

منطقية تؤيدها الحجج وتسندها البراهين ، وإنما هي نتائج حتمية لتدفقات نفسية ، أي أن الدين في رأيه ينبجس من القلب والعاطفة والوجدان كنبع أولي طليق من جميع القيود . ولقد بلغت به العاطفة الدينية حد الانفعال ، فكتب في مؤلفه الشهير « إميل » هذه العبارة : « احتفظ بنفسك في حالة الرغبة القوية الدائمة في وجود الإله ، فإنك إذا فعلت فلن ترتاب في وجوده أبدا » .

ألممنا آنفا بآراء « ديكارت » ممثلة للقرن السابع عشر ، ثم بآراء « جون لوك » و « جان جاك روسو » معبرة عن أكثر تفكير القرن الثامن عشر . والآن نعرض في إجمال ناحية أخرى من ذلك العصر المذكور وهي آراء « كانت » Kant التي يعثر عليها الباحث فيما يسميه مؤرخو الحركة العقلية : « ثورة كانت الفلسفية » :

ومجمل هذه الآراء أن « كانت » يزعم أنه عندما نظر في فلسفة القرن السابع عشر هاله ما هوى فيه العقل البشري من تناقض واضطراب حينما جعل يحاول حل معضلتي وجود الإله وكنه النفس البشرية . ومن دلائل ذلك عنده تناقض بعض الفلاسفة العقليين مع البعض الآخر ، بل تناقضهم مع أنفسهم ، وهو ينتهي في آخر هذه الدعوى إلى تقرير أنه ينبذ ذلك المبدأ الشهير الذي ساد القرن السابع عشر كله ، وهو القول بأن في مكنة العقل أن يدرك الموجود في ذاته ، وبالتالي هو يستطيع — في غير تجربة عملية — أن يصل إلى المعرفة المطلقة ، وأنه يستطيع في سهولة أن يتحدث بيقين عن الموجود اللامحس ، وأن يقيم الدليل القاطع على وجوده عن غير طريق الواقع المشاهد ، وأنه لابد من وجود نوعين من العلم يسيران متوازيين جنبا إلى جنب ، أحدهم العلم الطبيعي الذي يشتغل بالظواهر المادية ، والآخر العلم الأعلى الذي موضوعه ما فوق المحس أو ما بعد الطبيعة . ومعنى هذا أن غايتي العلمين مختلفتان وليستا متعارضتين ، وذلك كله باطل من أساسه .

حقاً إن النظرة العاجلة في النقد الذي وجهه « كانت » إلى تراث ما بعد الطبيعة ،

أو إلى ما يسميه هو بالميتافيزيقا التقليدية ، ولاسيما منها براهين وجود الإله والحياة الأخرى ، من شأنها أن تلقى فى روع الباحث الحكم على العقل بالعجز والقصور البالغين ، ولكن الحقيقة غير ذلك ، إذ أنه لم يحتقر العقل إلى هذا الحد ، وإنما أراد — فيما يزعم — أن يعيد إليه سلطانه الحقيقى على صورة جديدة يمكن أن نجملها فيما يلى :—

يؤمن « كانت » بوجود العالم الخارجى حق الإيمان ، وهو فى الوقت عينه يقرر أن هناك موجودات فى ذاتها ولكنها غير قابلة للمعرفة بالنسبة إلينا . ويمكن أن يطلق عليها اسم نومينو « Noumenon » وهى نفس الكلمة الإغريقية « نومينا Noumena » التى كان أفلاطون يطلقها على « المثل » .

على أنه لكى تتحقق معرفتنا بالعالم الخارجى ، يجب أن يخضع العقل البشرى ذلك العالم للقوانين الخاصة حتى يبدو لنا فى صور ظواهر وأحداث : « فينومين Phénomène » وحينئذ يصير العقل سلطة تشريعية يذعن لقوانينها كل ما من شأنه أن يكون موضوعاً للمعرفة . وعلى هذا النحو هو يعترف للعلم باليقين مادام أن المعلوم لا يخرج عن نطاق التجربة .

بيد أن العقل الإنسانى بفطرته طموح يتطلع إلى ماهو أسمى من ذلك فيرنو — فى شغف مشروع — إلى ماوراء استقرار قوانين الطبيعة وما فوق معرفة الظواهر الحسية فيدرك فكرا عن عالم « الموجود فى ذاته » كفكرة النفس وفكرة الكون وفكرة الإله وهى مانحة الحقائق أقصى آواج المعقولية .

على أنه إذا كان فى مقدور أدوات التعقل البشرى شرح الظواهر المادية وتعليلها فإن الذى لا ريب فيه أن الشأن ليس كذلك عندما يتعلق الأمر بالنظر فى «الموجود فى ذاته» أى الموجود الذى لا يخضع للتجربة كجوهرية النفس وبساطتها ، أو كمنشأ الكون، أو كالاستدلال عل وجود الإله ، إذ أن جميع المحاولات التى عالجت أمثال هذه الجوانب عن طريق العقل عندما ينعم المرء فيها نظره فى شىء من الدقة يلفى

أنها مشتملة على متناقضات لا يمكن قبولها ، أو متعارضات بدون حلول ، أو ضعف فى الأسانيد المؤيدة على أقل تقدير .

من هذا كله يتبين إجمالا أن العقل يستطيع أن يصل إلى العلم اليقينى فى كل ماينحصر فى منطقة التجربة ، وأنه منعطف بطبعه إلى إدراك وجود حقائق أخرى أسمى من عالم الحس وهى غير قابلة لموضعية العلم ، بل هى قابلة لموضوعية الإيمان المشروع الذى يهدف إلى غاية أخرى مغايرة لغاية المعرفة النظرية التى لاتلحق إلا موضوع العلم فى نظر « كانت » . وإذن فيجب على الميتافيزيقا أن تقنع بدورها الحقيقى وأن تتواضع فتدرك منزلتها الصحيحة ، وأن تقدر مهمتها الطبيعية حق قدرها ، فبدلا من أن تتعقب غاية مستحيلة بالنسبة إليها ، وهى محاولة مد سلطان العلم إلى ماوراء التجربة الحسية ، يكون حسبها أن تقف به عند حدود المجربات التى هى حدود المقدرة البشرية . وبهذا الاتجاه تصبح الميتافيزيقا عملية منتجة لا نظرية مجردة . وعلى هذا النحو لايفوتها شىء مما هو ضرورى للمعرفة أو للحياة ، لأن من الخطل أن تتعلق بما يتجاوز حدود معرفتنا طمعا فى أن ينظم هذا المجهول — المستعصى علينا فهمه — سلوكنا . ولهذا كان من العبث أن نجعل يقيننا بالحياة الأخرى هو الحامل لنا على التمسك بالفضيلة ، أو أن نتخذ عدم قابلية النفس للفناء حافزا لنا على العمل أملا فى جزاء الخير ، لأن مالا يدخل فى نطاق التجربة لايصلح لأن يدفع إلى تنظيم سلوك الحياة الواقعية مستندا إلى تعليل نظرى .

والحق بإزاء هذه المعضلة ، أن القلب هو الذى يقود العقل فيها فيبرهن عليه بديا أن أداة المعرفة هنا عابثة معدومة الفائدة لقصورها ، بل لعجزها ، وأن أوامر القانون الخلقى التى تنظم الحياة وتقوم السلوك ، وتدفع إلى الفضائل هى مستقرة فى أعماق النفس الإنسانية ، وأنها تنبثق منها عند الحاجة أى قبل الحكم على أى عمل ، بله الشروع فيه وأنها — فيما يبدوا — هى التى تحــــدد منزلة كل فرد فى الحياة الأخرى .

على هذا النحو كان « كانت » يعتقد أنه من الممكن التخلى عن الميتافيزيقا التقليدية دون أدنى عدوان على الفضيلة الخلقية والدينية التى كان يضعها فوق كل اعتبار . ولا جرم أن أبرز نواحى مذهب « كانت » فى هذه المشكلة هى اعتماده على الفرق الواضح الذى يلح على وجوده بين العلم التجريبى والعقيدة التسليمية ، فهو يصرح بأن الأول يبحث عن معارف حقيقية مؤسسة على أدلة يقينية غير قابلة للاعتراض ، بينما أن الثانية تعتمد على إيمان بسيط وتسليم أبسط وأن ظلمة المشكلات وتعقدها والضرورة الملحة على وجوب الاختيار السريع والتصميم الحاسم ، كل هذه العوامل تخلق من الإيمان التسليمى البسيط شيئاً لانلبث أن نتخذه مبدأ لأحكامنا ثم لسلوكنا . على أن هذا المبدأ ليس تافها أو خفيف الوزن ، وإنما هو مؤسس على الرجحان ، وله مايسوغه من شهادة شخصية جديرة بالتصديق . وإذن فلا يمكن استبعاد العقائد الدينية بحجة أنها مؤسسة على إيمان تسليمى ، إذ أن تلك العقائد لها من اليقين بحقية الإله نفسه ما يسوغها .

وإذن فلو أن المرء دقق النظر فى معتقداته وعنى بفحصها عناية فائقة فلم يحتفظ منها إلا بما هو من الوحى الإلهى حقاً وبذل جهده فى اقتناص المعانى الحقيقية لهذه الموحيات ، لصارت العقيدة الدينية مبدأ من مبادىء اليقين الذى لايقل عن العلم بأكمل مافى هذه الكلمة من معان .

وعلى هذا الأساس استطاع « كانت » أن يجد فى اختصاصات العقل جميع الشرائط الأساسية للعلم والدين . فأما العلم فمبادئه مستقرة فى العقل حينما يكون نظرياً ، إذ هو فى هذه الحالة يؤلف دعائم العلم مطبقاً على العالم الحسى التجريبى قوانينه التى تجعل ذلك العالم قابلا للمعرفة ، وهى معانى الزمان والمكان والعلية .

بيد أن هذا العقل لا يسمى دائما نظريا ، وإنما يكون أحيانا عمليا إنشائيا فلا يكتفى بشرح العالم الخارجى وتعليل ظواهره وأحداثه ، وإنما يود أن يعمل عملا منتجا ، وهذا العمل محتاج إلى قواعد تنظمه وتنسقه ، وفى هذه الحالة الأخيرة يبرز

العقل أقصى ما يشتمل عليه من عناصر ، وإذ ذاك يجب أن تعينه على امتداد سلطانه حتى يلحق بالغاية الأخرى المؤسسة على الإيمان والتى باجتماعها مع العلم تحقق أسمى وظائف العقل .

وإذا كانت طبيعة تكويننا تقضى علينا بضرورة وجود بعض المبادىء لإمكان تنظيم سلوكنا ، فإنه يجب علينا أن نقبل هذه المبادىء الإلهية المنظمة كحقائق حتمية ، وتلك هى المبادىء الميتافيزيقية كالألوهية وحرية الاختيار وخلود النفس وما شاكل ذلك . ولكن قبولنا هذه المبادىء هو على معنى أنها عملية خلقية ، لا علمية ولا نظرية . وإذن فالعقيدة على هذا الاتجاه « الكانتى » شىء لابد منه لتحقيق المبادىء الخلقية التى لا نستطيع التدليل على صحتها علميا لشذوذها عن قواعد التجارب الحسية كما أسلفنا .

وأخيرا نستطيع أن نجمل مذهب « كانت » فى : أن العقل يكون نظريا وعمليا حسب اختصاص اتجاهه . فإذا كان هدفه التعقل والفهم ، كان نظرياً . وإذا كانت غايته التنظيم الخلق كان عملياً . وثمرة الحالة الأولى العلم ، وثمرة الثانية الأخلاق . ومن هذه الحالة الأخيرة تنبثق العقيدة ، وكل من هذين الاتجاهين مستقل عن الآخر تمام الاستقلال . ولكنهما متصلان فيما بينهما عن طريق ذلك الرابط العام المشترك وهو العقل .

كان التيار الذى طبع النصف الأول من القرن التاسع عشر بطابعه — سواء أكان ذلك فى الجانب الدينى أم الأدبى — هو تيار تلك الحركة القوية التى كانت إحدى نتائج الانقلاب الثورى الفرنسى والتى امتد سلطانها إلى أكثر دول الغرب .

ولما كان لايعنينا الآن من هذه الحركة غير الدين من حيث علاقته بالعلم ، فقد وجب أن نقصر بحثنا هنا على ذلك . ومجمل القول فى هذا الشأن هو أننا إذا تعقبنا الفكر الدينية فى ذلك العصر ألفينا أن أسسها العامة فى المحيط الثقافى تعتمد

على مبادئ « جان جاك روسو » Jean- Jacques Rousseau الذى يمكن أن يعتبر ضمن طلائع تلك الحركة ممن أعدوا العقول لذلك الانقلاب كله وهيأوا النفوس لاستقباله . ويمكن أن نوجز أقوال « روسو » فى الديانة بأنها إيمان نابع من داخل النفس، منبثق من شغاف القلب، منبجس من أعماق العواطف الإنسانية.

وعلى جملة من القول يمكن تعريف الدين على حد قوله بأنه مجموعة من المبادئ التى بلغ الشعور بوجودها أقصى آواجه وإن لم يكن من الممكن التدليل عليها بالبرهان العقلى ، أو تأييدها بالحجة المنطقية القاطعة ، لأنها لاتعدو كونها وثبات روحانية غير معتمدة على المقدمات العقلية ولم تنشئها تأملات نظرية . وموضوع هذا الدين هو إرضاء حاجات القلب وقيادة السلوك الخلقى .

ولا جرم أن هذه النظرة إلى الدين تجعله عاطفياً بحتا ، وتنتهى به إلى الانفصال نهائياً عن العلم ، بل تجعله ينطق بلغة غير لغة العلم ، ويسير فى الحياة على غير نهجه وبغير أسلوبه . وبهذا يستطيع كل منهما أن يتجه فى طريقه نامياً متطوراً ، اتجاه الخطين المتوازيين اللذين لايلتقيان مهما امتدا .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن العاطفة قد استطاعت أن تساير الديانة المسيحية مسايرة تختلف مع مسايرة العقل الذى كثيراً ما يبدو متعارضا معها ، وقد نشأ هذا التعارض من أن مظاهرها تخاطب القلوب والمشاعر أكثر من مخاطبة الفكر ، وتعتمد على الحب والإيثار أكثر من اعتمادها على التعقلات الفلسفية أو المدركات النظرية .

وأيا ما كان ، فإن آراء « روسو » فى الدين والسياسة والأخلاق والتربية كانت — منذ أواخر القرن الثامن عشر — نقطة البدء التى صدرت عنها الأفكار الحديثة فى أوروبا كلها ، بل كانت أساس النهضة الدينية الجديدة التى بعثت الدين المسيحى من مرقده بعد تلك الصدمة التى تلقاها من الثورة الفرنسية ثم حددت موقفه بإزاء العلم .

ومجمل هذا الموقف إذ ذاك هو أن الدين لا يعتمد على العقل ، بل على القلب ، وأن له مبادئه وأسانيده ومنتجاته التي تفرض نفسها فرضاً على العقل باسم سلطان أعلى منه . ولقد انتقل التيار الثقافي في ذلك العهد، بل الحياة كلها من جانب الفكر الذهني ، إلى جانب أولئك الذين كانوا — دون أن يأبهوا للعقل الحر ولا للعلم المستقل أو أن يعبأوا بعقد صلة بينهم وبين الفلسفة — قد جعلوا يتركون الدين يمتد في حرية معتمدا على سلطاته الذاتية التي لا نعرف لم ؟، ولا نعترف بكيف ؟ وهي القلب والتقاليد والعقيدة . وكان عمل أولئك القوم يكاد يكون محصوراً في إنماء القوة الروحية وتفخيمها . ولكي نمثل لهذه الحركة يجب أن نشير إلى كاتبين من زعمائها، أحدهما فرنسي والآخر ألماني. فأما الأول فهو «شاتوبريان Chateaubriand» طليعة أدباء فرنسا الذين أيقظوا الحركة الدينية من سباتها واستعادوا لها صحتها التي أنهكتها الثورة بل أوشكت أن تأتي عليها ، وذلك لأن هذا اللون من الإيمان قد بدأ في فرنسا أدبيا قبل كل شيء ، ولقد ظهرت طوالعه الأولى في كتاب « عبقرية المسيحية » Le Génie du Christianismc تأليف « شاتوبريان » .

ومجمل القول في هذا السفر أن مؤلفه — صادراً عن مبدأ «جان جاك روسو» وهو سيادة سلطان العاطفة — قد عول على أن ينعش الحياتين «الفردية والاجتماعية» اللتين لم تكونا قد أفاقتا من تلك الهزة القاسية التي أصابتهما بها الثورة الفرنسية فزلزلت كيانهما الديني ، وذلك بأن يدخل فيهما كل الطقوس والتقاليد الدينية في صورها العملية وأشكالها الواقعية، وليس هذا فحسب، بل إنه لم ير في هذه الطقوس وتلك التقاليد إلا ظواهر ثانوية لا يؤيدها العقل ، بل إنها لا تدخل في نطاقه ألبتة . وأكثر من ذلك أنه اندفع في هذه السبيل إلى حد أن وضع تفاصيل تلك الظواهر الخارجية في مرتبة واحدة مع ما يحتويه الدين من المبادئ الخلقية السامية ، واتخذ من النوعين كليهما الدليل على سماوية عنصرهما . ومن أسانيد ذلك عنده أن جميع هذه التفاصيل تتجه مباشرة إلى الخيال وتأسر القلب وتسحر الوجدان الإنساني وتواسيه ، وتهديه وتقويه ، وتنعشه وتحمسه . وبالإجمال تترك فيه أعمق الأثر .

ومن العبارات التى وردت فى مؤلفاته فى هذا الشأن قوله : إن السبيل التى يجب اتباعها اليوم هى الاتجاه من المعلولات ، إلى عللها ، والتدليل على أنه ليست المسيحية سامية لأنها من عند الله ، بل إنها من عند الله لأنها سامية ، وإن ما تشتمل عليه من شعر وجدانى يتجه إلى الشعور مباشرة هو أقوى من حجج الأقيسة المنطقية، لأننا نشعر بالأول حيا فى كوامن نفوسنا ، بينما لاتكترث قلوبنا بالثانية .

ومن هذا يتبين المرء أن « شاتوبريان » شاعر حقا . وأنه لايكترث أدنى اكتراث بالمعرفة مادامت لاتتفق مع عقيدته وتقاليده التى يعرض بذلك الأسلوب الفصيح البليغ نتائجها الخيرة الساحرة وأنه سواء عليه أكانت هذه الثمار ناتجة من أصول موجودة وحقيقية أم كانت مجرد أخيلة عابثة قصدنا بها إرضاء رغباتنا وأحلامنا .

ومهما يكن من شىء فإن التيار الذى كان يقتاد الحركة الرومانسية بفرعيها الدينى والأدبى فى أوروبا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر هو تيار تلك الآراء السالفة التى تتركز فى أن العاطفة هى القاعدة الوحيدة ، وأن الغاية التى يهدف إليها الإنسان الراق هى أن يشعر بأنه يحيا وأن يهب نفسه تماما للشعر والهوى أو شدة الانفعال والحماسة التى تهز النفس ، وأن يفر من المجردات التى لاتعنى إلا العقل المحض .

وهنا ينبغى أن نسائل أشياع هذه المبادىء قائلين : ألا تخشون — إذا وهبتم أنفسكم للعواطف على هذا النحو — أن تضعوا أنفسكم على طرفى نقيض مع العلم؟. ولاريب أن الجواب على هذا السؤال هو أن الرومانسى الأصيل يجهل أو يتجاهل هذه المشكلة ،فبينما يشتغل العالم بالتحليل والتعليل والاستنباط ، نراه هو يكتفى بأن يحيا ويؤمن ويحب . وأكثر من ذلك أنه يعود فيسأل بدوره دهشا : كيف يجرؤ العلم على محاولة سلب انيته ؟ أما ثانى هذين المفكرين فهو

« اشلايرماكير » Schcicrmacher [1] الألمانى الذى سطع نجمه فى أوائل القرن التاسع عشر والذى ثبت ذلك المبدأ الرومانسى فى قلب الدين ، وإن كان فى صورة أقرب إلى ما بعد الطبيعة منها إلى الأسلوب الأدبى الذى انتحاه «شاتوبريان» . وهاك مجمل آرائه مرسومة فى عباراته .

ليس فى مكنة العقل ولا الإرادة نقلنا إلى المنطقية الدينية، لأن الدين ليس نوعا من المعرفة الموضوعية ولا لونا من القواعد الخلقية المقررة ، وإنما هو حياة ومران، ولهذه الحياة منبعها الخاص فى أعمق جانب من جوانب كينونتنا وهو العاطفة ، وليس من الممكن الاتجاه إلى الدين صدورا عن المعرفة بالدين ، وبعبارة أوضح لا يمكن اتخاذ معرفة الدين أساسا للتدين لأن الدين أمر أولى ينطق به الشعور بادىء ذى بدء ، ولأن المرء إذ يشعر بديا بالانفعال الدينى هو يثنى بالبحث عن وسيلة يشرح بها دخيلة نفسه وينقب عن برهان يبرر به الشعور أمام عقله ، ثم لا يكتفى بذلك ، بل يحاول أن يوضح طبيعة حالته النفسية وأسبابها .

وهكذا ينتهى به بحثه وتأمله إلى العثور على ضالته المنشودة ، وهى شعوره بالعلاقة المطلقة التى تصل المخلوق بالخالق . وليست الحياة الدينية شيئا آخر سوى إنماء هذا الشعور وإشعاعه ، إذ هو الذى يثير الأفراد بهيئة لا يستطيعها العلم ولا تظفر بها الأخلاق . وهذا الشعور لا يمكن شرحه بوساطة الفكر ، ولكن عن طريق الرموز التى هى وحدها القدرة على تقديم ذلك الشرح إلى الوجدان والتى تجعل نقل بيان الانفعالات الدينية إلى الغير أمرا ممكنا .

على أن العلم نفسه لا يستطيع أن يضع أية عقبة فى سبيل خلق الرموز الدينية المختلفة ولا فى سبيل قبولها واعتناقها . ومجمل القول عند « اشلايرماكير » هو أن الوجود أسمى من المعرفة وقبلها ، وأن حياة النفس والعاطفة هى أسمى الحقائق ،

---

(١) هو أحد الفلاسفة الإلهيين الألمان ، وقد ولد فى بريسلو سنة ١٧٦٨ وتوفى فى سنة ١٨٣٤ .

وأن كل ما يوجد من مظاهر هذه الحياة الروحية من قواعد وطقوس وتعبيرات وكائنات ومادة ليس له من قيمة إلا بمقدار ما يكون رمزاً لتلك الحقيقة التي هي أسمى من كل تعقل .

بان من كل هذا أن العلائق بين العلم والدين كانت — في النصف الأول من القرن التاسع عشر — إيضاحا لثنائية كاملة ، فكل من العلم والدين كان مستقلا عن الآخر في أهم النقط التي تميز كلا منهما على حدة ، فكان العلم يبسط سلطانه على العقل ، بينما يختص الدين العاطفة بحظوته ، وبفضل هذا الاستقلال في السلطان كان من الممكن وجودهما في وجدان واحد دون منازعة ولا عداء ، بل قل إنهما كانا على وئام . وعن طريق هذا الوئام نفسه كان لكل منهما جميع أنواع الأمن والاطمئنان والسلام والحرية .

بيد أن هذه الهدنة في الواقع لم تدم إلى منتصف القرن التاسع عشر ، إذ أن مواجهات جديدة لم تلبث أن نشأت بين العلم والدين فكان من نتائجها تلك المعارك الحامية الوطيس .

القسم الثانى

منابع المعرفة عند المسلمين

الفصل السادس

المعرفة فى القرآن

— ١ —

الجانب الفكرى

يعرف جميع المثقفين أن الأمة العربية وثبت إلى الأمام بعد الإسلام وثبتين هائلتين ، إحداهما على أثر إشعاع القرآن فى جنباتها ، فأنارها بعد ظلمة ، وهداها بعد حيرة ، ونظمها بعد اضطراب ، وفتق أذهان أبنائها بعد ارتتاق ، لأنه أضاف إلى لغتها ألفاظاً جديدة ، وتعبيرات فنية وعلمية لم يكن للعرب عهد بها من قبل ، وعرب كثيراً من الكلمات الأعجمية ، ففتح بذلك باباً عظيما للثراء اللغوى ، وقبل ذلك نبه القرآن على وجوب النظر فى الكون العام ، وفى النفس الإنسانية ، وفى الأسباب والمسببات . فكان مصباحاً أنار لمتينقيه سبيل الحكمة . فأخذوا ينتجعونها ويتطلعون إليها فى شوق وشغف ففازوا منها بحظ وافر .

هذه هى الوثبة الأولى . أما الثانية فقد كانت بعد نقل الحكمة والعلوم الأجنبية إلى العربية وسنرى فى هذا الفصل أنواع المعرفة المنبثقة عن العامل الأول فى وثبتى الأمة العربية وهو القرآن .

أما العامل الثانى وهو المنتجات الإغريقية فسنفرد له الفصول الثلاثة التى تلى هذا الفصل . وإليك البيان :

لا ريب أن كل من يلقى نظرة فاحصة على القرآن ويتأمل فى آياته الدافعة إلى التدبر والتفكر فى شىء عظيم من الجد يتضح له أن هذا الكتاب الكريم هو أول أسباب تغلغل الفلسفة فى البيئات العربية ، بل هو أول كتاب سماوى

فرض تعلم الفلسفة على أتباعه فرضاً ، وأوجب عليهم التفكر فى أسرار الكون وخفايا الوجود ، ووصف المتأملين فى هذا بأنهم وحدهم أولو الألباب ، ورمى الذين لا يتدبرون بأنهم لا يعقلون . وقد أراد بهذا الحض الحازم أن يصل المؤمنون بهذا التفكير إلى معرفة المبدع الأول ووحدانيته وكماله ، وإلى الإيمان به عن طريق العقل ، لا عن طريق التقليد .

إذ كل من قلد فى التوحيد   إيمانه لم يخل من ترديد

وكذلك أراد جل شأنه بهذه الأوامر المشددة أن يوقنوا بخلود النفس وبالعودة إلى حياة أخرى تتحقق فيها عدالة الخالق بمجازاة الخير والشرير بما يستحقانه على عملهما .

« أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ » « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ». « أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ » . « هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ، وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ، وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ » .

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ » . « لاَ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ » .

حدثنى بربك عن تعريف الفلسفة العليا أو فلسفة ما بعد الطبيعة،وهل هو شىء آخر غير البحث عن سر الأسرار وعلة العلل التى عنها صدر كل شىء ، وهى لم تصدر عن شىء ؟ أو البحث عن ألف كل شىء ويائه ؟ أو عن من أين وإلى أين وكيف ولماذا ؟ وهل موضوع تلك الفلسفة العليا شىء آخر غير حقيقة الحقائق من حيث كشفها وإماطة اللثام عنها ؟ وهل غايتها شىء آخر غير الحق والخير ؟ وهل هناك فرق بين دعوة الفلسفة معتنقيها إلى التأمل فى نشأة العالم ومصيره ، وفى عظمة الكون ونظام تسييره ، والآيات القرآنية السالفة ؟ .

تأمل كيف يدعو القرآن الناس إلى التفكر فى سير الكواكب مذعنة لنظام رسمته لها قدرة الله العالية بحيث لو تعدته لاصطدم بعضها ببعض ، ولهوت كلها فى لحظة واحدة إلى مكان سحيق « لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ » .

وإذ قد لاحت لنا من هذا الإجمال الموجز أشعة المعرفة الباهرة ، وهى ليست بعد إلا بصيصاً ضئيلا من الشموس القرآنية يشف عن المكنونات الرائعة بل المذهلة فى هذا الكتاب،فقد وجب علينا أن نسهم فى النهوض بهذا العبء فنفصل ما أجمل ونبسط ما أوجز بقدر ما تسمح به الطاقة البشرية. ولتحقيق هذا الإسهام سنحاول أن نأخذ نصيبنا من ذلك الواجب المقدس فى كشف هذه الأنوار الباهرة ، وإماطة اللثام عن تلك الأسرار الساحرة ، وإبانة هاتيك الكنوز الفاخرة . ولما كان العقل أعلاها ، والفكر أسناها « أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل . ثم قال له : أدبر فأدبر . ثم قال له عز وجل ، وعزتى وجلالى ما خلقت خلقاً أكرم على منك : بك آخذ ، وبك أعطى ، وبك أثيب وبك أعاقب » . ولما كانت طرق الوصول إلى الحقيقة أخلدها وأبقاها ، فقد آثرنا أن نبدأ ببسطها وتجليتها وإبانة أنواعها وفروعها ودرجاتها ومراتبها .

طرق المعرفة

علم مبدع الكون ، ومنشىء العقول والأفكار ، ومصدر المعارف والعلوم ، ومبدأ الأنوار والإلهامات ، أن الناس — فى الفهم والتفكير ، وإدراك الحقائق، والوصول إلى المعرفة — لن يكونوا متماثلين ولا متشابهين ، وإنما سيكونون فى هذا على درجات مختلفة ، ومراتب متباينة ،بل ستفصل بينهم فروق شاسعة ، وهوات سحيقة ، وأن فريقاً منهم لن تهيىء له حالاته ، والظروف المحيطة به ، إلا نتفاً من العلم ، أو نبذاً من المعرفة ، وأن فريقاً آخر لن تسعده وراثته إلا السطحى من المعارف ، وثالثاً قصرته بيئته على القشور من الثقافة دون اللباب ، ورابعاً حصرته تربيته فى دائرة ظواهر المرئيات ، وخامساً سجنته عقيدته فى منطقة الأساطير والخرافات ، وسادساً جرفه تيار عصره المادى إلى الاقتناع بأن الوجود الحقيقى لم يثبت إلا المادة وحدها ، وسابعاً يرى ان القوة العارفة هى الحواس وحدها دون حاجة إلى غيرها،وثامنا يرى أنها الذهن المعتمد على « الحاس والمحسوس » ، وتاسعا يرى أنها العقل المجرد الذى لا يأبه للحس ألبتة ، وعاشراً يؤمن بأنها هى البصيرة النقية عندما تتخلص من علائق الحس وغواشى المادة .

فلو أن « المبدع » العالم بكل شىء أكره هذه الطوائف كلها على أن تكون فى مستوى واحد وأن تنظر إلى الموجودات بمنظار واحد ، وأن تفكر فى محيط واحد ، وأن تنحصر فى دائرة واحدة ، وأن تتطلع فى المعرفة إلى أفق واحد ، لكان ذلك مباينا للحكمة ، متعارضا مع العدالة . ومن ثم فإن المبدع — وهو أحكم الحاكمين ، وأعدل العادلين ، بل هو الحكيم المطلق — قد رسم للمعرفة طرقا تلتئم أحكم الالتئام مع كل الطوائف البشرية ، وتتسق أمتن الاتساق مع مختلف العقليات ، ومتباين الملكات . وقد أشار إليها جميعا فى القرآن،وقد اهتدى إليها الحكماء فى أنهاجهم ووسائلهم إلى المعرفة . وكان كل حكيم مؤمنا بأنه هو مبتدع طريقه إلى المعرفة ، وأن هذا الطريق هو الأمثل ، بل الوحيد لكشف الحقيقة .

ومن ثم فنحن نريد تسجيل هذه الطرق هنا ، انرشد أولا كل من يرغب فى المعرفة ويرنو إلى إدراك الحقيقة حسبما تعده لذلك طبيعته ومواهبه وما كونها من عناصر وعوامل ،ولنثبت ثانيا أن كل ما وصلت إليه صفوة الإنسانية بعقولها، وما كد فيه أفذاذ المفكرين أذهانهم — عن طرق المعرفة ووسائل كشف أسرار الكون — هو موجود فى القرآن ، لنظهر للملأ أن فيه كنوزاً نفيسة ، تعجز أفصح اللغات عن وصفها ، أو التعبير عنها ، لأنها سماوية واللغات أرضية ، والأرضى لا يتسع السماوى إلا تقريبا للأذهان رحمة لأهلها ، وتيسيراً على العقول إشفاقا على أربابها ، وتفضلا عليهم ، لا رمما لظواهرها ، ولا تصويراً لمظاهرها ، ولا حصراً لأسرارها ، ولا تحديداً لخفاياها ، ولا تغلغلا إلى أعماق حكمها « قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا » .

ومما يسترعى الانتباه فى هذا الصدد أننا طالما التقينا — فى أثناء بحوثنا الفكرية — بكثيرين من أساطين النقد ، فألفيناهم يرتفعون بأحد الحكماء إلى قمة التعقل ، وأوج التفكير لأنه اخترع أحد هذه الطرق وأعلنه على أنه وسيلة مثلى للمعرفة. ولم يقتصدوا فى إطراء عقليته وإضفاء موفور الثناء على عبقريته، رغم أنه محدود الأفق قد حصر نفسه ، وحصر الإنسانية معه فى إطار واحد . فكيف بنا وقد وجدنا فى القرآن جميع الطرق التى تتطابق مع مراتب الإنسانية ودرجاتها ، وتتجاوب مع حاجاتها وضروراتها ؟ ألسنا نرى أنفسنا عند ذلك مدفوعين بقوة المنطق ، وبروح العدالة ، دفعا إلى الإعجاب بهذا الكتاب ، بل إلى إجلاله والإيقان بسماويته ؟

وأيا ما كان ، فإننا نود أن نطوف هنا بهذه الطرق التى سجلها القرآن لكشف الحقيقة ليتخذ كل فرد من بنى الإنسان الطريق الذى يلتئم منها مع مستواه، ويتسق مع عقليته « وكل ميسر لما خلق له » . وإليك إلمامة موجزة عن هذه الطرق :

الطريق الأول

أو طريق النظر إلى ملك السماوات والأرض

لهذا الطريق مرحلتان إحداهما أرضية محضة ، والأخرى أرضية ونصف سماوية (إن صح هذا التعبير) لأنها تتصل بجزئيات السماء لا بمعنوياتها ومجرداتها . وهاك بيانهما :

المرحلة الأولى :

فأما الأولى فهى أخفض المراحل وأشدها بدائية وألصقها بالأرض ، وأدناها إلى السذج والدهماء . وهى التى تخاطب العامة بما بين أيديهم من مرئيات ، ثم توجههم إلى استنباط ماهو بعيد عنهم لعلهم يهتدون « أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ، وإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ » .

ونحن إذا سرحنا طرف الفكر مليا ، وتأملنا فى هذه الآيات الكريمة ألفيناها مليئة بالرحمة فائضة بالإشفاق على أولئك السذج الذين اقتضت الحكمة الإلهية أن يكونوا كذلك . ومن ثم فهى تتواضع فتنزل إلى مستواهم ، وتجاريهم فى أفكارهم البدائية التى تعبر عنها العقلية البدوية الجافة فتقول :

« إذا كان البعر يدل على البعير ، والأثر يدل على المسير ، أفلا يدل هذا العالم على العليم القدير ؟ »

وإذن فأهل هذه المرحلة هم محصورون فى الأرض ، محدقون إليها دائماً ، لا يرون إلا ماهو تحت أقدامهم من « البعر الذى يدل على البعير ، وأثر الأقدام الذى يدل على المسير » ولم تكن عقولهم تدرك سوى الإبل التى تسير الهوينى

فى الصحراء كأنها سفن البر لكثرة ما تحمله على ظهورها ، وكيف خلقت أجسامها الضخمة ، وبطونها الواسعة التى تستطيع أن تختزن الطعام لتجتره فيما بعد ، والشراب لتمتصه عند الحاجة ، وإن كان بعض الباحثين يؤكد أن الإبل اسم من أسماء السحب ، ويميل إلى هذا ليتم انسجامها مع عظائم المخلوقات كالسماء والجبال والأرض التى ذكرت معها فى تلك الآيات . ولكل وجهة هو موليها فى التفكير وعلى أى حال فإن هذه الآيات الجليلة لم تخاطب أهل هذه المرحلة فى شأن السماء إلا من حيث رفعها كما يرفع السقف على البيت . وتلك هى أبسط نواحيها وأشدها بدائية .

المرحلة الثانية :

وأما الثانية — وهى نصف السماوية — فقد أعدها عالم الغيب والشهادة ، لطبقة أرقى من سالفتها قليلا ، إذ قد استطاعت أن تظفر بحظ من تطور الإنسانية ورقى العقلية ، فرفعت وجهها إلى السماء ، بعد أن كان منكساً إلى الأرض لا يرى إلا ماعليها من كائنات محسوسة وآثار ملموسة ، وتخطت هذه الدوائر الدنيا بعد أن كانت لاتفكر فيما عداها ، ولا تحدثها نفسها بأن تتعداها .

ولما خطت إلى الأمام خطوة التطور ، واتسع منها الإدراك والتصور ، وارتقت إلى درجة المرحلة الثانية من هذا الطريق الذى أعدته السماء لذلك الفريق المعين ، وشطرته إلى مرحلتين متدرجتين لكل طور مرحلة ، ثم هيأت له الطبقة الأولى التى جعلت تنمو شيئاً فشيئاً حتى اتسع مداها ، وترامت أطرافها ، وتعددت نواحيها . وسرعان ما أفسحت صدرها للسماء لكى تأخذ مكانها إلى جانب الأرض فى نظر أولئك السذج إليها ثم نظرهم فيها . وشتان ما بين الحالتين ، إذ النظر إلى الشىء هو النظر الحسى الذى قوامه البصر ، والنظر فى الشىء هو النظر العقلى الذى قد يكون قوامه الذهن المعتمد على الحس وقد يكون ما هو أسمى من الذهن .

ولقد كان ظفر السماء بمكانها إلى جانب الأرض فى هذه المرحلة دليلا قاطعا على أن هذا الفريق من الإنسانية قد ارتقى بعض الشىء وأصبح جديراً بالنظر إلى السماء أولا ثم بالنظر فيها ثانياً . ثم بقياس مالا يرى على ما يرى واستنباط نتائج محققة سامية من مقدمات بسيطة ميسورة « أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ . وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ » .

وبعد أن انتقل الإرشاد الإلهى بهذا الفريق من المرحلة البدائية شاءت حكمته أن يقف بهم هنيهة عند الدرجة الأولى من درجات سلم المرحلة الثانية — وهى درجة النظر إلى السماء — ريثما يعدهم للدرجة التى تليها ، وهى درجة النظر فى إبداع السماوات وسير الكواكب فى أفلاكها ودورانها حول محاورها دون أن تتلاقى أو تتلاحق أو تتصادم ، وفى التأمل فى هذا الملك العظيم ودقة صنعه وإتقان إبداعه ، وتمام رعايته ، وكمال العناية به ، والوصول من هذا كله إلى نتيجة يقينية هى وجود مبدع الكائنات وباريها وراعيها .

وفى هذا يقول الله جل شأنه : « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ » . « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الأَلْبَابِ ، الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي

خلقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ » . «أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ » . « وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ » .

ونحن إذا نظرنا إلى تاريخ الفكر البشرى ألفينا أن أول طريق منظم سلكه الفلاسفة للاستدلال على وجود « القوة المدبرة » أو « العقل العام » هو هذا الطريق عينه الذى عثرنا عليه فى القرآن فى مرحلته الثانية الخاصة عن أعدوا لها من الناس . ومجمل ذلك أن « انكساغوراس [1] » قد فكر فى الكون تفكيراً طويلا ، وتأمل فى ملكوت السماوات والأرض تأملا دقيقاً فانتهى به تأمله إلى ما يلى :

« لو نظر الإنسان إلى سير الكواكب فى أفلاكها ، ورأى إلى أى حد هى تامة الإحكام دقيقة التنظيم ، بحيث لا يدخل كوكب فى فلك ولا يغادره قبل موعده المحدد له ، أو بعده بدقيقة واحدة بل بثانية ، ولو فعل لاصدمت الكواكب ولهوى العالم كله فى مكان سحيق . وإذن فهذا التدبير الذى انتهى إلى حد الكمال هو أقطع دليل وأنصع برهان على وجود العقل العام المدبر » .

ومما هو خليق بالعناية أن نسجل هنا أن سقراط قد أطلق على «انكساغوراس» من أجل استكشافه هذا الطريق من طرق الفكر ، اسم : « الصاحى بين السكارى » . على أننا سنعود هنا مرة أخرى إلى رأى « سقراط » فى هذا الطريق الانكساغوراسى كوسيلة للاستدلال على وجود المبدع الأول عندما

(١) هو فيلسوف إغريقى ولد عام ٥١٠ ، وتوفى ٤٢٨ ق . م . وهو من أصل أيونى وقد قدم إلى أثينا فقضى بها الثلاثين سنة الأخيرة من حياته ، وهو أول من قال بالعقل العام فى إغريقيا .

سنعرض للطريق الثالث . وكما يتخذ هذا الطريق النظر فى ملكوت السماوات والأرض وسيلة للاهتداء إلى وجود الله وخلقه الإنسان، أو بعبارة أقصر واوضح: يتخذ خلق العالم الأكبر برهانا على خلق العالم الأصغر — وهو أهون عليه — هو أيضا يتخذ الخلق الأول من اللاشيء برهانا على البعث، وهو أهون عليه كذلك.

« وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ : مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ . قلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ». « أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوَ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ » « أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ » . « وَهُوَ الَّذِى يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ » . « فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ، خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بينِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ » . « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ، وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ »

الطريق الثانى

أو طريق الأسباب والمسببات

كما وضعت الحكمة السماوية العالية الطريق الأول بمرحلتيه ودرجاتهما، لفريق السالف من الناس، كذلك وضعت هذا الطريق الثانى لفريق آخر من البشرية لا يقنعه غير أفاعيل الأسباب فى مسبباتها، ولا يرضيه سوى التأمل فى نشوء المسببات عن أسبابها ولا يرى طريقاً آخر للوصول إلى الاستدلال على وجود المبدع إلا هذا الطريق.

وكيفية استعماله هى أن المستدل ينظر أولا إلى ما حوله من المرئيات ثم يحاول أن يتبين أسبابها المباشرة، أى المؤثرة فيها بلا أية واسطة، فإذا تبينها أسرع إلى الإغضاء عن سببيتها واعتبرها مسببات لما قبلها ثم بادر إلى البحث عن التى قبلها، فإذا اهتدى إليها، سلك بإزائها مسلكه نفسه بإزاء ماسلف حتى ينتهى إلى الحق الذى هو الغاية المنشودة والنهاية المقصودة.

وهنا ينتقل المفكر من مرتبة النظر إلى الكائنات بعين البصر إلى مرتبة النظر فى الموجودات بعين الذهن المعتمد على الحواس. وإذ ذاك يتحقق له استنتاجه المقصود، ويتم له استدلاله المراد فيصل إلى مبتغاه من الحق من هذا الطريق الذى أعدله كما يصل غيره بوساطة لون آخر من التحقق. وتلك وسائل متعددة لغاية واحدة «وكل ميسر لما خلق له» كما أسلفنا.

وهاك شيئاً من آيات السببية والمسببية الدالة على وجود المبدع أو على البعث.

« وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكاً فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ، وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ رِزْقاً لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً كَذَلِكَ الْخُرُوجُ ». «هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ

وَالأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ. وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ. وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ» . وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ» «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» .

ونحن إذا تأملنا فى الطريق الذى وضعه « أرسطو » للوصول إلى أسرار الكون وخفايا الوجود أو إلى معرفة المحرك الأول ألفيناه أنه تتبع المعلولات وعللها صعودا فى سلاسلها المتسقة منذ المعلول الذى يلينا مباشرة إلى العلة الأولى التى يتجه إليها كل شىء ، وهى لا تتجه إلى أى شىء ، ويتأثر بها كل موجود ، وهى لا تتأثر بأى موجـــود . أو علة العلل ، أو منشأ الكائنات ، أو المحرك الأول .

الاتجاه الرفيع أو نهج النظر النفسى

وضعت السماء هذا النهج لفريق من صفوة البشرية قد تحقق من ضعف الحواس وخضوعها للمؤثرات الجسمية من عناء واعتلال ، وشيخوخة وهزال وانخداع وضلال .

« قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد . . وينكر الفم طعم الماء من سقم »

عرف هذا الفريق من الحواس كل ذلك ، وسرعان ما فقدت ثقته فيها ، وانهار اعتماده عليها وعلى جميع الوسائل التى تستند إليها فى الوصول إلى الحقائق ، لأنه أدرك قيمتها ، وقدر مكانتها ، فسما بنفسه عنها واجتاز طور الحس والمحسوس إلى دور العقل والمعقول ، وتخطى درجة النظر إلى المحسات والنظر فيها إلى مرتبة التأمل فى المعنويات النقية الخالصة من شوائب الحس وغواشى المادة وعلائق الجرمية. وصعد من أرض الجسم إلى سماء النفس ، واستطاع أن يغلق عين الظاهر ويفتح عين الشعور الباطنى ، أو عين العقل أو أن يغض البصر لينظر بالبصيرة . وتلك طرق ثلاثة أخرى لاستكشاف الحقيقة الكونية العليا ، وجدت كلها فى قول الحق تعالت حكمته « وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ » .

ولا جرم أن كلمة « تبصرون » من حيث هى تحتمل معانى الإبصار بالبصر أو الإبصار بالعقل المجرد عن كل روابط المادة وصلات الخارج الذى استقر فى النفس ليدبرها ويسيرها أو الإبصار بالبصيرة النورانية التى تكشف الحقائق متى وصلت إلى درجة معينة ولكن الباطنية المتعينة فى صدر الآية الكريمة بحرف « فى » وبكلمة « أنفسكم » الدالة بذاتها على الباطن ، تجعل من اليقينيات الحتمية عقلا أن يكون الإبصار هنا : إما بالجانب الأعلى الذى لا يعتمد على الحواس من العقل البشرى وإما بالشعور الإنسانى الذى هو ماثل فى كل نفس دون أن يستطيع أحد تعليله ، وإما بتلك البصيرة المشار إليها آنفاً .

ولقد أخطأ — فيما نرى — أولئك المفسرون الذين فسروا النفس فى الآية الكريمة بالذات الجسمية المحسة ثم جعلوا الإبصار فيها بالبصر فنزلوا بهذا المعنى الرفيع إلى اعتبارات مادية وتمثيلات حسية تتجافى مع لفظ الآية اللغوى المتقن ، ومرماها المعنوى المحكم ، ومغزاها العقلى العالى الذى هدفت إليه الحكمة الإلهية لتشير إلى فريق آخر من الناس لا يطمئنون إلى النظر الحسى ولا يعتمدون إلا على المجردات النقية فى تعقل أسمى ما تصل إليه العقول .

وأياما كان فقد اشتملت هذه الآية على ثلاثة طرق أخرى ، قوامها كلها المجردات المحضة · وهاك إجمالها إتماما لما سلف :

الطريق الثالث

أو طريق الشعور الباطنى

مما يجلب الغبطة إلى نفوسنا ، ويجتذب السعادة إلى قلوبنا ، أن نجد فى آية « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » من المعانى والمرامى والأهداف ما يفوق — بدرجات لا يحصيها العد — معانى تلك الحكمة الإغريقية القيمة التى يحدثنا « سقراط » وكثيرون غيره من فلاسفة الإغريق، أنها وجدت منقوشة بأحرف من ذهب على عتبة معبد ديلفوس منذ أزمنة ضاربة فى القدم ، وهى « إعرف نفسك بنفسك » ففى الآية الكريمة من مميزات السمو ومرجحات الرفعة ما لا يتسع المجال لذكره هنا .ولكننا سنشير إلى شىء من تلك المميزات فى إيجاز . وإليك ما يسمح به الآن مقتضى الحال :

١ — إن الآية الكريمة قد خلت من التكرار الوجود فى الحكمة الإغريقية .

٢ — إنها قد برئت من الإبهام المسيطر على النفس فى حالتيها العارفة والمعروفة ، هل معناها الذات البشرية فى كلتا الحالتين ؟ أو معناها النفس الناطقة فى كلتيها ؟ أو معناها الذات فى إحداها والناطقة فى الأخرى ؟ .

٣ — إن المعرفة فى الحكمة الإغريقية غير محددة الوسائل ، بل من المحتمل أن تكون بطريق أو بآخر من طرق المعرفة ظاهريها أو باطنيها أو عقليها ، بينما أن الآية تحدد وسائل المعرفة وتحصرها فى الباطنيات حين تشير بالإبصار إلى الشعور النفسى أو إلى النظر الفكرى ، أو الإبصار بالبصيرة ، لأن الظرفية قرينة مانعة من الإبصار بالأعين .

٤ — تعبير الآية بصيغة الاستفهام الإنكارى حضا على النظر العقلى وتأنيبا على التقصير فى التأمل وما إلى ذلك مما يتحتم أن يوجد بالضرورة من فروق

هائلة بين الآية الإلهيــة والحــكم البشرية . اللهم إلا أن تــكون تلك الحــكمة الإغريقية — كما قيــل — إلها ما سماويا كــكثير من التعاليم التى وردت فى شرائع وديانات أخرى ولــكنها — لأمرا قتضته الحــكمة الإلهية — لم تــكمل فيها كما لها فى الإسلام .

ومهما يكن من شىء فإن الطريق الثالث فى ترتيب طرق المعرفة أو الطريق الأول الذى يعثر عليه الباحث فى هذه الآية هو ذلك الشعور النفسى العميق المتأصل فى نفس كل فرد بشرى — مهما يكن حظه من العلم تافهاً ، ونصيبه من الثقافة ضئيلا — وهو ميله الذى لا يغالب ، وانعطافه الذى لا يقاوم نحو السمو والجمال والخير، بحيث لو نعت بشىء منها لشعر بالغبطة تختلج نفسه ،وأحس بالسرور يحتل فؤاده (ولو نعت بأضدادها لشعر بالألم والحزن علىكان عليه مشاعره وأحاسيسه) .

ولا ريب أن فى هذا برهانا على أن هناك سموا وجمالا وخيرا اجتذبه ، لأن اللا موجود لا يجذب ، وإذا ثبت وجود هذه المعانى كان لا بد لها من ذات تقوم بها لأن المعانى المصدرية لا تقوم بذواتها . وإذا ثبت وجود هذه الذات الجاذبة ، فهى إما أن تــكون أقل من ذات الفرد المنجذبة إلى تلك المعانى العالية، فلا يمكن أن تجذبها ، لأن الأضعف لا يجذب الأقوى ، وإما أن تــكون مساوية لها فلا تجذبها أيضاً ، لأن ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح ضرب من التحكم الذى لا يسيغه المنطق . وإذن فلا بد أن تــكون أقوى منها ، وألا يكون الفرق بينهما نسبيا ، وإلا لوجد ما يفوق هذا النسبى. وبهذا لا يبقى إلا أن تــكون الذات الجاذبة أقوى وأكمل من الذات المنجذبة قوة وكمالا مطلقين ، وهى الذات الإلهية .

وبناء على ذلك يكون الباحث قد عثر على دليل وجود المبدع فى داخل نفسه دون أن يستعين بالخارج أية استعانة أو أن يلجأ إلى الحواس التى لا ثقة فيها ولا اعتماد عليها .

ويعرف هذا الطريق الشعورى فى تاريخ الفــكر بطريق سقراط . ومن ثم فإن هذا الحــكيم رغم تلقيبه أنا كساغوراس من أجله بـ « الصاحى بين السكارى » يأخذ عليه اعتماده على الحس فيقول :

« لو أن أنكساغوراس — بدلا من اعتماده في إثبات وجود الإله على حكمته الممثلة في سير الكواكب في أفلاكها — كان قد اعتمد على أن خيريته الممثلة في داخل نفوسنا تجذبنا إليها دائما ، لكان أقرب إلى الحق وأدنى إلى الحكمة منه إلى نهج العامة الذين يعتمدون على الحس » .

الطريق الرابع

أو طريق المعقولات المحضة (الطريق الميتافيزيقي)

كما أمكن العثور في تلك الآية الجليلة على طريق الشعور النفسي كوسيلة من وسائل المعرفة كذلك يمكن الظفر فيها بطريق المعقولات الخالصة التي لا يدركها إلا علية الصفوة من المفكرين والتي يغلق الباحث عندها أعين المادة والذهن المعتمد على الحواس والشعور النفسي ، ويفتح عين العقل النقي لينفذ بوساطة نوره إلى ما وراء حجب المرئيات مغضيا عما يحدق به من ضوضاء عوامل البدن وضجيج وسائل المادة فيتفكر في ملكوت المعقولات الجليل جلالا مطلقاً والذي لا يقاس به ملك المحسات ، لأن النسبة بينهما منعدمة بالطبع فيذكر أن المعقول — من حيث هو — إما معقول على سبيل الوجود ، وإما معقول على سبيل اللا وجود ، ثم يدع اللاموجود جانباً ويتأمل في الموجود فيبين له أنه : إما موجود على سبيل الإمكان وإما على سبيل الوجوب ، وأن الممكن هو ما استوى فيه طرفا الوجود واللاوجود ، وأن مستوى الطرفين لا يرجح فيه طرف على الآخر إلا بمرجح ، وأن هـذا المرجح — إن كان ممكنا — كان الأمر فيه كالأمر في سالفه ، ويتسلسل ذلك إلى غير النهاية . وإذن فلا يبقى إلا أن يكون هـذا المرجح هو واجب الوجود الأحد المؤثر في كل شيء دون أن يتأثر بأي شيء .

وبهذا ينتهي الطريق الرابع المنبثق من العقل الإنساني المجرد والمشار إليه — كما أشير إلى غيره — في آية « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » . وقد عرف هـذا الطريق في تاريخ الفكر الإسلامي باسم « طريق الفارابي » .

الطريق الخامس

أو طريق البديهيات العقلية النقية

يعد هذا الطريق — فى عالم الفكر المنطقي المحض — أسمى الطرق ، وأقربها إلى القمة البشرية وأدناها إلى أوج الإمكان الإنسانى وهو — كسالفه — منبثق من داخل النفس ، مؤسس على « الأنية » أو على الحق الجلى الواضح الثابت فى كل « أنية » وهو الفكر المحتوى فى آية « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » .

ومجمله أن كلا من المؤمن والجاحد والمرتاب يصدر — فيما يذهب إليه — عن فكر . وإذن فأنا — إذ أومن ، أو أجحد أو أرتاب — أصدر فى هذا كله عن فكر . وإذا كنت أفكر فأنا موجود، وإذا كنت موجودا فإما أن أكون قد أوجدت نفسى وإما أوجدنى غيرى ، فلا فرض بديا أنى أوجدت نفسى ، ولكنى مع ذلك ألاحظ أنى ناقص وأنى أشتاق إلى الكمال ولا أحققه لأنى عاجز عن تحقيقه لنفسى . وإذا كنت عاجزاً عن تحقيق الكمال لنفسى ، فأنا عن خلق نفسى أشد عجزاً وإذن فقد خلقني غيرى ولا يمكن أن يكون هذا الغير أقل مني كمالا ، لأن الناقص لا يخلق ما هو أكمل منه ، لاستحالة اشتمال المعلول على أكثر مما فى علته . ولا يمكن كذلك أن يكون مماثلا لى لبطلان الترجيح بلا مرجح . وإذن فهو أكمل مني . ولا يمكن أن تكون هذه الأكملية نسبية لنقص النسبي دائما إذا قيس بما هو فوقه . وإذن فلم يبق إلا المطلق وهو الأحد المراد إثباته .

وقد عرف هذا الطريق فى المحيط العقلى باسم « طريق ديكارت » ... ولقد رمز ذلك الفيلسوف الجليل إلى مبعث الحاجة الماسة إلى طريقه هذا كما رمز إلى يقين نتائجه بقوله : « لما رأيت الوجود مظلما والمشكلات معقدة ، وحلولها متضاربة بذلت الجهد حتى استكشفت مصباح « الأنا » وعلى نوره كشفت كل اللا أنا » .

الطريق السادس
أو الطريق التنسكى

يختلف هذا الطريق عن سوالفه بأن المجهود فيه لا يطلب من الذهن المعتمد على الحواس ، ولا من العقل النقى ، وإنما يطلب بذله من النفس للتحرر من ربقة الشهوات ، والتخلص من عبودية الرغبات ، والتعلق بالملأ الأعلى ، والشوق إلى الاندماج فى النور الأقدس الذى هو إثر ذلك كفيل بكشف ما وراء الحجب السميكة واجتياز ما بعد الحواجز الصفيقة ، وإضاءة ما فى داخل البرازخ الكثيفة من أرواح علوية هبطت إلى تلك الأجسام فغشاها الظلام ، وأحاط بها القتام ردحا من الزمن كانت أثناءه فى شوق إلى الاتصال بأصلها ، والاتحاد مع مصدرها . فإذا تمت لها هذه البغية أصبحت جديرة بتلقى مخاطبة الحق الأعلى بقوله : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون » ، بعين البصيرة النورانية أو اللطيفة الربانية التى ليست فى حاجة إلى الحس لترى ، ولا إلى الكواكب وأفلاكها ومحاورها لتتفكر ، ولا إلى فعل الأسباب فى مسبباتها لتقدر ، ولا إلى العلم لتسترشد ، وإنما هى تنغمس فى بحار الأنوار وتنغمر فى أضواء الأبهار .

غاية ما هنالك أن الناظر إلى الفتوح الربانية والمتطلع إلى المعارف اللدنيـة عليه مجهودات لا بد من بذلها ، وفى طريقه عقبات لا مناص من تخطيهـا ، وأمامه درجات لا مفر من الصعود إليها . وأول تلك المجهودات هو التخلص من عبودية البدن . وأهم تلك العقبات عقبة الفتنة والغرور المنتهيين دائما بصاحبها إلى الهوى فى حضيض البعد عن الفيض الإلهى ، والحرمان من الفتح الصمدانى . وليس لذلك من نتيجة سوى أسبقية القلب إلى الظلام وامتلاء الفؤاد بالقتام « ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا ، وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُورٍ » .

ودنيا تلك الدرجات هى درجة الطاعة الراضية والعبادة الصافية ، ومحاولة القرب والإخلاص فى الحب ، وإيقاظ القلب ، ليكشف مالم يحط به اللب ، وليعلم أن النور

هو الذى يبدد الظلام ، وأن البرهان يتجه من الله نحو الأنام ، وأن قدسيته دليل وجود القريب والبعيد « أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » .

من هذا العرض الموجز الذى ألممنا فيه إلى طرق المعرفة التى توصل الإنسان إلى الحقائق الكونية التى لابد له منها لتأدية رسالته ، أستغفر الله ، بل لتحقيق إنسانيته ، أن جميع هـــذه الطرق التى كد فيها أعلام المفكرين وأفذاذ الحكماء عقولهم ، وبذلوا فيها جهودهم ، قد وجدت فى القرآن الكريم كما أشرنا إليها فى مواضعها المتلائمة أحكم التلاؤم مع طبقات البشرية حسب درجاتها فى الكمال الفكرى . والآن نريد أن نرتقى فى معراج الدقة والإتقـان فنقرر أن هذه الطرق — بقضها وقضيضها — قد وجدت فى آية واحدة جمع فيها ما انتشر ، وتركز فيها ما تفرق ، وأجمل ما فصل ، وهى قوله جل جلاله « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ، أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » .

ولاريب أن ما فى الآفاق هو ما ينظرون إليه ، ثم ينظرون فيه ، أو ما يشاهدونه بعين البصر ثم بعين الذهن المعتمد على الحس ، أو هو عالم الشهادة أو ملك السماوات والأرض ، وأن ما فى أنفسهم هو المدرك بالشعور الباطنى ، أو بالعقل المجرد من كل غواشى الحس وعلائق المادة حتى يتبين لأولئك وهؤلاء أنه الحق . وهنا نصل إلى إدراك المنزلة الإلهية الحقيقية التى هو فيها دليل كل كائن ، وبرهان كل موجود فنهتف بعقولنا وبصائرنا وقلوبنا « أنه على كل شىء شهيد » .

هذا فيما يتعلق بالفكر والنظر والتأمل الفلسفى ، وهو قطرة من بحر من المبادىء القرآنية السامية الحكيمة الحاضة على إدامة التدبر والآمرة بذلك جميع أفراد بنى الإنسان على اختلاف درجاتهم وعصورهم وأصقاعهم وبيئاتهم ، كل حسب عقليته وحظه من الثقافة والعلم .

أما موقف القرآن تجاه العلم من حيث هو ، ومن جميع جوانبه ؛ وعلى جميع وجوهه ، وبكل مصطلحاته ووسائله إلى أهدافه وغاياته ، فهو يبهر العقول ويسحر

القلوب . وليس هناك فى هذا الشأن مثل أروع ولا أبدع من ذلك الدرس الرحيم الحازم الذى لقنه الله جل وعلا للملائكة حين أبدوا تلك الملاحظة المؤدبة على خلق البشرية ، والذى أشرنا إليه آنفا . ولهذا نحن سنعرض هنا صورة موجزة لموقف القرآن بإزاء العلوم التجريبية، بعد أن أجملنا نظرته إلى التأملات الفكرية لنرى كيف أن مفكرى المسلمين قد استناروا فى معارفهم بالقرآن قبل كل شىء . وإليك هذه الإلماعة :

— ٣ —

الجانب العلمى

إن الحقيقة التى لامراء فيها هى أن البحوث العقلية ، والمجهودات الفكرية ، والمجادلات النظرية ، والمحاولات العلمية ، هى التى كانت معروفة فى تلك العهود باسم العلم ، وهى التى طالما أمر بها القرآن الكريم ، بل حض عليها فى حزم ورفعها إلى الأوج ، وجعلها فى مقدمة الشؤون الإسلامية حيث أمعن فى إبراز الفروق الهائلة بين العالم والجاهل ، فوسم الأول بالأنوار والثانى بالظلمات . بل بلغت عناية القرآن بالعلم إلى حد أن قرر أن الإنسان الذى يخشى الله أكمل الخشية ، ويقدر جلال الألوهية حق قدرها ، إنما هو العالم وحده « إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ » . « قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ » . « وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ، وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ » . « وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا » . « وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ » .

بل إنه تعالى لما أراد أن يقطع حجة الملائكة الذين كانوا يبدون شيئاً من الدهش الذى يوشك أن يكون شبه اعتراض على الحكيم العليم جل شأنه ، حين أراد أن يجعل فى الأرض خليفة « قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ،

وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ؟ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَالَا تَعْلَمُونَ » .

لم يجد شيئاً يلزمهم الحجة أكثر من إظهاره جهلهم بما يعارضون فيه والإتيان بآدم الذى كانوا يعترضون على وجوده وإبرازه فى صورة تفوقهم ، ولكن لا فى القوة ولا فى البطش ، ولا فى السلطان ولا فى الجاه ، بل فى العلم ، وهو أساس ما يتحقق به التفوق والامتياز : « وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ . قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ » .

على أن قائلا قد يقول لنا : حقا إن هذا هو موقف القرآن بإزاء العلم العام الذى كان معروفا فى ذلك الحين . أما العلوم التجريبية التى تقرر أن الموجود وحده هو المحسوس ، وأن مالا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأن مالا يتخصص بوضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلاحظ له من الوجود ، فإن للقرآن معها شأناً غير هذا الشأن وموقفاً يتعارض مع هذا الموقف .

ولدحض هذه الفكرة نقرر بديا أن القرآن لا يحارب حتى أمثال هذه الآراء الزائفة بسلاح العنف ، ولا ينسفها بألغام الطغيان ، وإنما هو يقول لأصحابها : « تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ » . « وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ » .

وفى هذا التفاهم السلمى الذى يدعو إليه القرآن تلك العلوم التجريبية المغترة إلى أن تتعقل وتتزن فتؤمن بأن لكل طبيعة فى الكون مقياسها الخاص ومحيطها الذى لا تتعداه ولا يتعداها ، فإذا تواضعت وتحاكمت إلى العقل ، فتح لها القرآن أبوابه

على مصاريعها . وإذا تملكها الغرور واستولى عليها الطيش فركبت رأسها وحاولت أن تقيس المعنويات بمقاييس الماديات نبذها القرآن نبذ النواة لا بسبب طبيعتها بل بسبب مسلكها الشائن المعيب حتى تعود إلى صوابها فيقول لها عند ذلك : « عفا الله عما سلف » ، « والله غفور رحيم » .

ومجمل ذلك الخلاف العارض الذى نشأ من موقف العلوم التجريبية بإزاء المعنويات ، لا من موقف القرآن بإزاء تلك العلوم ينحصر فيما يلى :

إننا نعرف كيف أن أوروبا منذ فجر النهضة قد وصلت بحرية الفكر إلى ما فى وسعها أن تصل إليه، وأن إيمانها بالجانب المعتمد على الحس من العقل البشرى قد بلغ أقصى آواجه ، وأن عقيدتها فى مقدرة هذا الجانب المسمى بالذهن على حل مشكلات الطبيعة لا تقبل التزعزع ولا الاضطراب ، وأنها — لما كانت قد قاست من أحوال الضغط والاستبداد فى العصور الوسيطة ما قاست — لم تكد تحطم تلك القيود حتى هبت مدفوعة بعوامل العقد النفسية التى سيطرت على مشاعرها ، وملكت عليها أحاسيسها من جهة ، ومجتذبة بجواذب التعطش الطبيعى إلى المعرفة من جهة ثانية ، فقذفت بنفسها فى خضم الطبيعة ، وجعلت تكدح جاهدة فى البحث عن مفاتيح مغلقاتها ، وأخذت تكد فى نشاط متواصل سيراً وراء الأحداث ، وجرياً خلف الظواهر ، وموازنة بين النتائج ، وتنقيباً عما يمكن أن يكون من أفراد الأولى أسرة ، أو يؤلف من وحدات الثانية فصيلة ، أو يكشف بين مجموعات الثالثة روابط وصلات .

وقد كان المبدأ الذى صدر عنه الأوروبيون فى كل هذا هو أنهم آمنوا بأن لكل ظاهرة طبيعية علة ناموسية تفصلها فصلا تاماً عما بعد الطبيعة ، ومعنى هذا أن مؤثرات الكون محتواة فيه لا آتية إليه من عالم أسمى ، كما تقول المسيحية أو الفلسفة . وقد نجم عن هذا بالضرورة أن انفصل العلم عن الدين ، وعما وراء الطبيعة . وبهذه الطريقة استكشفت أوروبا عدداً من القوانين الطبيعية ، والمناهج التجريبية القوية التى وجهت الأذهان توجيهاً تاماً نحو المصطلحات الفنية التى تصورت أنها ستخضع لها الطبيعة ، وتحولها إلى خدمتها ، وإلى هنا لا يمارض الإسلام فى مسلك هذا العلم ، ولا يعترض عليه لأن كلا يجب أن يعمل فى المحيط

الذى أعد له » دون أن يتجاوزه أو أن يتمداه . « وكل ميسر لما خلق له » .
و « أنتم أعلم بأمور دنياكم » . « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » .

ولم يبح الإسلام هذا العلم التجريبى فحسب ، بل أوجبه — كما أوجب العلم بمعناه الواسع فيما رأينا آنفاً — لأنه نافع للانسانية ، مخفف لكثير من آلامها من جهة ، ولأنه لو كان شراً فى ذاته ، لما كشف به بعض الضر ، وأزيل بوساطته كثير من الشر ، بل لما نتجت منه كل هذه الفوائد المحققة لكثير من خير الإنسانية وشفائها من أدوائها ، وتيسير تحقيق آمالها ، وقضاء الصالح من مآربها .

بيد أن الغرب لم يقف بالعلم عند هذا الحد ، بل اغتر بتلك النتائج الواقعية التى ظهرت أمامه من العلم ، فحسب أن فى مكنته أن يتناول كل ما فى الوجود ، وأنه يستطيع أن يخضع لسلطانه السماء كما أخضع الأرض ، وأنه قادر على أن يحنى أمام التجربة رأس المعنويات كما حنى رأس المحسات ، وأن له الحق فى أن يفرض نفسه على كل شىء ، لكى يصدر كلمته الحاسمة بإزاء كل موجود .

وقد فات هؤلاء الغربيين المساكين أنهم يعلمون ظاهراً من الحياة ، وأنهم ما أوتوا من العلم إلا قليلا ، وأنه فوق كل ذى علم عليم ، وأن الله يبغض كل عالم بالدنيا جاهل بالآخرة . ولا ريب أن علم الدنيا هو العلم التجريبى ، وعلم الآخرة هو علم ما لا يخضع للتجارب ولا للشروط ، أو علم ما هو أسمى من المرئيات التى حسب التجريبيون أنها كل شىء وأنها ليس بعدها شىء ، وهم فى هذا واهمون .

« قل للذى يدعى فى العلم معرفة   عرفت شيئاً وغابت عنك أشياء »

اشتدت إذن صولة هذا الغرور المفرط الذى بدا من جانب الغرب والذى لا راد لقضائه المحتوم إلا الله على أيدى الصفوة الإسلامية إذا قامت بواجبها وأدت رسالتها .

وعندما وصل التطرف فى الغرور بالغرب إلى هذا الحد ، أعلن أن العالم المحس الخاضع للتجربة هو وحده الحقيقة القابلة للمعرفة بل هو وحده الوجود ، وأن العالم الوحيد الذى يمكن أن يتصل به الإنسان هو العالم المحس ، وأن العلم يأبى

أن يواجه غير هذا العالم لأن من العبث أن يواجه الأخيلة والأحلام التى لا تنطوى تحت راية الحقائق الواقعية .

وفوق ذلك فإن طغيان العلم التجريبى قد امتد حتى قرر أن كل ما لا يخضع لمناهجه يجب أن يزول من الوجود ، وأن علوم الاجتماع والنفس والأخلاق يجب أن تذعن لمناهجه وقواعده إذا كانت تريد أن تحتفظ ببقائها فى الحياة .

ولا ريب أن هذا الخلط من جانب العلم، هو ظاهرة غريبة لا تشرفه ولا تليق به ، إذ كيف فاته — مع دعواه الإحاطة بكل شىء — إن لكل علم طبيعته الخاصة ، واتجاهاته الخاصة ، وأن لكل طبيعة قواعدها ومناهجها التى تلتئم معها ، وأن علم النفس الذى يدرس الظواهر العقلية مثلا — وهى التى لا تقاس بالزمان ولا بالمكان لأنها لا جرم لها — يكون من العبث البحث فيه عن عناصر كموية قابلة للوزن والقياس ، كما أن من الخطأ المخجل قياس الإنسان فيه على البط والصراصير ـ كما يفعل بعض علماء النفس المعاصرين ـ لأن الطبيعة العقلية أو الطبيعة النفسية الحقيقية تتعلق بالكيفيات لا بالكميات .

وكذلك دراسة تكونات المجتمعات البشرية وتطوراتها فى علم الاجتماع لا ينبغى أن تخضع للمناهج الواقعية وحدها وإلا كانت نتائج بحوثها على هذا النحو فاسدة كما ظهر من نتائج بحوث علماء الاجتماع بإزاء تكونات الأديان التى كانت آراؤهم فيها مدعاة لكثير من السخرية والاستهزاء .

وليست هذه المضحكات بأقل هزؤاً من آرائهم فى الأخلاق ، وهى التى تزعم أنه ليس هناك خيرات ولا شرور ، ولا فضائل ولا رذائل مقررة ، وإنما هى مصطلحات وضعتها المجتمعات البشرية لصالح المجموعة ، وأن اقتراف الرذائل ليس سوى خروج على المجتمع ومروق عن أوضاعه وتعاليمه ، وليس السبب فيه سوى امراض جسمية . فمثلا إذا ضعف هذا العصب انتهى بالمريض إلى عادة الكذب ، وإذا مرض غيره انتهى به إلى عادة السرقة . وهكذا فنسمى ذلك شروراً ورذائل ، وإن هى إلا أسماء سمتها الأوهام ، وثبتها طول الزمن فنزلت منزلة القداسة وما هى إلا هباء معدوم الوزن فاقد القيمة ككثير من أوثان الإنسانية الواهية الأساس .

وقصارى القول أن الإفراط فى إخضاع كل شىء للتجربة يبين لكل ذى عقل أن أولئك العلماء الذين اندفعوا فى ذلك التيار ، قد حسبوا أن الحياة فى هذا العالم يمكن أن تدور عجلتها دون أى اضطراب وبلا حدث غير متوقع ، أى على الصورة نفسها التى تدور عليها التحركات الآلية . وبالتالى أن الإنسان المعاصر — بعد أن حول العالم الذى يحوطه عالماً آلياً — قد أخذ يهدف إلى تحويل نفسه آلة عن طريق هذه الأنهاج التى تعده لها طبيعة حياته الراهنة الضيقة المحدودة .

ولا جرم أن هذا الضيق فى الأفق الذى يحسبونه حداثة وعصرية حجب أولئك عن إدراك أى نوع آخر من الحقائق . وعندما بلغوا هذا الدرك من التحدد والانحصار ، فقدوا الملكة التى كانوا يدركون بها مقدار تدخل عوامل ما فوق المحسات ، وهو تدخل يبدو طبيعياً لدى كل من سما فى نفسه المعنى الروحى ، أو ظفر بحظ من الاستعداد لتلقى أسرار الحكمة الشرقية ، لأن من أسرار هذه الحكمة أن كثيراً من مكنونات الحقيقة يحتجب عمن تلقاه بوجه عابس وعقل جحود ومن ثم فإن كثيراً من الحقائق الهامة الجدية سيبقى غامضاً خفياً مستتراً عن أولئك العلماء الواضعيين . وبقدر ما يستتر عنهم يزيدهم إمعاناً فى ماديتهم ويقيناً بأنه لا يوجد وراءها أى شىء آخر ، إذ لو كان وراءها وجود آخر لتكشف لهم جانب من معالمه على أقل تقدير .

ومن العجب العاجب أن العلم يزعم الآن أنه دائب النشاط فى توسيع رقعة العالم المعروف شيئاً فشيئاً ، وأنه جاد فى دفع حدوده إلى الوراء ، وفى قهقرة أسواره ، وفى تهديم قلاع الجهل ، وتحطيم حصونه الأثرية البالية . فى حين أن الحقيقة هى على الضد من ذلك ، إذ أن الإنسانية لم تصغر قط ، كما صغرت الآن بوساطة هذا العلم المادى الذى كاد يقضى عليها بالانزواء فى ركن ضيق ، بل ضئيل من أركان الوجود ، وهو ركن التجربة الحسية مادام أنه يحاول جهد طاقته أن يفقدها كل اتصال يتجاوز حدود المحسات ويحملها على جحود كل ما يتعدى أفق المرئيات .

عندما وصل العلم إلى هذا الحد من الغرور فأعلن أنه لا يؤمن إلا بما يخضع للمشرط والمنظار والبوتقة ، وعندما زعم أن هذا وحده هو الموجود ، وأنه يجحد منصفاً كل ماعدا ذلك . وبالإجمال عندما أخذ يهذى بهذه الأوهام ، عند هذا فقط ، يقطب له القرآن حاجبيه ويعلن سخطه عليه مادام مصراً على أن يركب رأسه إلى هذا الحد،ولكنه مستعد فى كل لحظة أن يمد نحوه يد الرضى والصداقة، إذا ترك الشطط وتخلى عن الغرور وعاد إلى الاعتدال . وذلك أمر طبيعى ، لأن الإسلام دين وروح وبدن وعقيدة ومعقولات ومحسات ، وشريعة ومعنويات وماديات، ومبدأ مجردات ومتحيزات . ومن تعاليمه الأساسية : أن لكل نوع من الموجودات طبيعة خاصة تستلزم فى دراسته نهجاً خاصاً يلائمه ، ويتطابق مع طبيعته . وهو لهذا موقن أشد الإيقان أن هذا المنحى هو العلم الصحيح الرشيد المعتدل النقى من كل إفراط وتفريط .

على أنه مما يسترعى الانتباه هنا أن نسجل — قبل مغادرة هذه النقطة — أن عدداً لا يستهان به من علماء الغرب قد تنبهوا إلى هذه الأخطاء الجسيمة من جانب العلم وآمنوا بخطورتها فجعلوا يحملون عليها حملات شعواء ، وأخذوا يتشاءمون لما يتوقعونه من النتائج الضارة الناجمة عن هذا المسلك أو عما يدعونه برد الفعل. وهم الآن يحاولون أن يبرزوا للميان « إفلاس العلم »فى قيامه بالتزاماته التى تعهد بها من إيضاح اتساقات الطبيعة وانسجاماتها وتحقيق السعادة للانسانية . وكان من شأن هذا الإفلاس أن يحد من غروره وطغيانه بعض الشيء . وتلك حركة روحية بدأت تنفض عن الإنسانية غبار هذه الحسية التى لا تشرفها ولا تتفق مع طبيعتها السامية التى هى إحدى علائق عالم الخلود بعالم الفناء .

الفصل السابع

المعارف الإغريقية

وكيف انزلقت إلى العالم الإسلامى

تمهيد :

مما لا سبيل إلى الشك فيه أن جانبا كبيرا من الفكر الفلسفى فى العصور الوسيطة فى الشرق والغرب قد تحدد عن طريق الفتح الإسلامى ، إذ يعرف المثقفون كيف أن ذلك الفتح فى مدى قرن من الزمان ، أى منذ حوالى سنة ٦٣٥ إلى حوالى سنة ٧٥٠ قد امتدت واتسعت رقعته بصورة يخطف بريقها الأبصار فزحف شرقا إلى حدود الصين غازياً أصقاع سوريا وفارس وشمال الهند ، وغربا على شاطىء البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الأطلنطى حيث فتح مصر وشمال أفريقيا وإسبانيا وجنوب فرنسا وجنوب إيطاليا والجزر الإغريقية . وقد حمل معه إلى تلك البلاد المفتوحة دينه ولغته اللذين ظلا سائدين فى رقعة لا تغيب عنها الشمس فى الكرة الأرضية .

ولما كان من بين البلاد التى ساد فيها الإسلام ولغته بلاد ذوات ثقافات شرقية عريقة كالهند وفارس ، وذوات معارف هلينية مجيدة كسوريا ومصر اللتين شاهد التاريخ فى ربوعهما طوائف من أعلام الفلاسفة والمفلسفين يشرحون ويوجهون فلسفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين .

وليس هذا فحسب بل إن المفكرين الذين اعتنقوا الإسلام وكتبوا بلغته ، قد وجدوا على اختلاف أجناسهم فى تلك الأصقاع حقولا خصبة لتأملاتهم ،

ومشكلات أساسية لتفكيراتهم انتهت إلى حلول مرضية ، كما ألفوا ميادين واسعة فى المنتجات الإغريقية التى طفق المسيحيون منذ القرن السادس يترجمونها إلى السريانية والعربية · وكان لها أعمق الأثر وأبعده فى الفكر العربى الإسلامى ، بل فى الثقافة الإسلامية بأدق معانى هذه الكلمة وأوسعها وأشدها شمولا وإحاطة .

لهذا كله لم يكن من الممكن ألبتة محاولة أية دراسة للفكر الإسلامى قبل الإلمام الشامل المتعمق بجميع هذه الفلسفات أو تلك المنابع الأساسية ·

كيف بدأ تأثير الفلسفة الإغريقية فى الفكر الإسلامى

تلألأ فى تاريخ الإنسانية عصر ملك على القدماء مشاعرهم وأحاسيسهم ، ولا يزال يأخذ بمجامع قلوب المحدثين إلى اليوم · ونعنى به العصر الهيلينى الذى يدعوه « جومبيرز » « بالمعجزة الإغريقية ». وفى الحق أن تلك الأصقاع الممتازة قد أفاضت فى عصورها الذهبية على الإنسانية منحا من أنوار العلم وأضواء المعرفة ، ونضوج العقل ، ومتانة الفكر ، ورصانة الرأى ، وخصوبة الخيال ، والمقدرة على الإحاطة بالمعانى ، والتفنن فى صوغ المبانى ، والبراعة فى الإلقاء ، وامتلاك ناصية حسن الأداء ، ومراعاة البلاغة فى جميع الأقوال ، والعناية فى كل المواضع بمقتضيات الأحوال . ولهذا يعتقد الخاصة من العلماء الأوروبيين اعتقادا راسخا أن الإغريق هم أساتذة العالم الحديث فى كل ماله مساس بالأمور العقلية والفنية ، بل إن كثيراً من العلوم الطبيعية التى بلغت فى العصر الراهن شأوا بعيدا يرجع الفضل فى تأسيسها إلى الإغريق · وليس هذا الاعتراف من جانب العلماء المحدثين سوى حقيقة قاطعة لا يرتاب فيها أى مثقف نزيه · وإذا كان هذا الاعتراف أحد واجبات غيرنا من الأمم ، فإنه بالنسبة إلينا ينبغى أن يكون من أقدس الواجبات لأننا إذا نظرنا إلى النهضة العربية ألفينا ترجمة الآراء والنظريات الإغريقية ثانى

عواملها الأساسية الهامة ، إذ أن العامل الأول هو القرآن كما قدمنا وكما سيجيء ذلك مفصلا فى مواضعه .

ولا ريب أن نظرة فاحصة يلقيها المتأمل على الأوصاف التى حفظتها لنا كتب التاريخ الثقافى عن مكتبات : بغداد والقاهرة وقرطبة ، وما كانت تحتويه من مئات المجلدات فى الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة : الإلهى والرياضى والطبيعى . وفى الفلسفة العملية كذلك بأقسامها الثلاثة : الأخلاق ، وعلائق الأسرة ، والسياسة ، وما كتب فى ذلك من مطولات الكتب فيما وراء الطبيعة عن الألوهية والعقل المدبر والنفس الكلية ثم عن العقول والنفوس البشرية .

وفى الرياضة عن الأفلاك ، وهل تدار بعقول خارجية أو بعقول ونفوس فلكية داخلية ، ثم عن الحساب والهندسة والموسيقا . وفى علم النفس عن القوى والملكات والغرائز والعادات .

وفى الطبيعة عن الكيمياء والتشريح والطب . وفى الأخلاق عن الخير والشر ، والفضيلة والرذيلة والسعادة ، والضمير والخلق .

وفى علائق الأسرة عن معاملة الآباء والأمهات ، والإخوة والأخوات والزوجة والأبناء والخدم . وفى السياسة عن أنواع الأنظمة وما يصلح منها لسعادة الشعوب ، ثم عن كيفية تكوين الممالك أو المدن الفاضلة التى هى الرمز الأعلى للانسانية .

وفى المنطق قبل كل ذلك عن المفرد والمركب ، والجزئى والكلى ، والتصور والتصديق ، والقضية والقياس ، والاستقراء والبرهان ، والحجة الإقناعية والخطابية والسوفسطائية .

أقول : إن نظرة فاحصة فيما ترجمه العرب عن الإغريق فى هذه الشؤون كلها ، وما أنشأوه إنشاء بعد تثقفهم بالمعارف الإغريقية توضح صحة ما ندعيه من أن أفضال الإغريق على هذه النهضة العربية غير قابل للجحود .

إنتشر التأثير الإغريقى بديا عن طريق الترجمة الأولى التى قام بها المسيحيون من الإغريقية إلى السريانية قبل الإسلام ، وقد شعت طليعة هذه الترجمة أول الأمر من مدرسة « ايديس » الفلسفية الشهيرة التى كانت مزهرة فيما بين سنتى ٤٣١ و ٤٨٩ . ثم من أديرة سوريا . وأخيراً من مدرسة قينيسرين على شاطىء الفرات ، فى القرن السابع حيث ترجم العلماء كتاب المنطق « الأورجانون » لأرسطو ، ورسالة العلل المعزوة إليه زيفاً ، ومنتجات جالينوس .

أما عهد الترجمة الإسلامية فقد بدأ فى أواخر عصر الدولة الأموية ، ثم أخذ يقوى حتى بلغ الأوج فى عهد الدولة العباسية . ومنشأ تلك النهضة الساطعة أن المسلمين — متأثرين بمبادىء دينهم التى تدفع إلى العلم دفعا قويا — قد آمنوا منذ فجر الإسلام بأن أخلد الدول وأبقاها على الدهر ، هو ما أسس على دعائم المعرفة ، فهبوا يعملون على تحقيق هـذه المبادىء فى إيمان قوى وحرارة منقطعة النظير ، وجعلوا ينفقون المال فى هذه السبيل رخيصاً هينـا . ومن ثم فإن الدائع الثبت فى كتب التاريخ ، والمعتقد فى جميع البيئات العربيـة هو أن صلة الأمة الإسلامية بالفلسفة لا تصعد على سلم الماضى أكثر من أواخر العصر الأموى ، حيث بدىء فى الترجمة إلى العربية . وبالتالى تكون مدينة بوثبتها الثانية للترجمة وحدها ، ولكن هذا غير صحيح ، لأننا نعلم أن الفلسفة الإغريقية كانت منتشرة فى الشرق كله قبل الإسلام بأكثر من خمسة قرون ، وأنها ظلت تدرس بعـد ظهوره حتى فى مدارس البلاد التى خضعت لرايته . وبهذا يحدثنا المسعودى فيقرر أن مقر المعرفة البشرية قد نقل من أثينا إلى الاسكندرية وروما ثم اختصت به الاسكندرية، فظل بها حتى انتقل منها فى عهد عمر بن عبد العزيز إلى انطاكيا ثم غادرها فى عهد المتوكل إلى حران[1] .

كان ممثلو الفلسفة فى ذلك العهد وحمـلة رسالتها إلى الإنسانية — قسر

---

(١) انظر كتاب التنبيه والإشراف للمسعودى .

إرادتهم — هم المسيحيون ولا سيما السريان الذين كانت لهم الغلبة العقلية فى الأصقاع التى ظهر فيها الإسلام . ومن أبرز مميزات هذا النشاط العقلى عند السريان حركة الترجمة عن الإغريقية التى كانت موضع عناية فى جميع المدارس السريانية ولا سيما مدرسة « إيديس »[١] التى اشتهرت بحرية الفكر واتسع صدرها لآراء النساطرة التى شاكت المسيحيين « الأورتودوكس » وحملت الأمبراطور زينون على إغلاقها فى سنة ٤٨٩ - وعلى أثر ذلك الاضطهاد ارتحل أساتذتها وتلاميذها إلى بلاد فارس . ومن هذه المدارس أيضاً ذلك المعهد الذى أسسه « كسرى أنوشروان » فى سنة ٥٣٠ والذى ظل إلى عهد الدولة العباسية ، وكانت له اليد الطولى فى تقوية الترجمة من الإغريقية إلى السريانية وخصوصا مؤلفات أرسطو أما فى سوريا نفسها فقد استمرت حركة الترجمة فى الأديرة النسطورية بطرق قوية - ولم تكن هذه النهضة مقصورة على الترجمة وحدها ، بل كانت مصحوبة بشرح هذه الآراء المترجمة وتلخيصها وتدريسها فى جميع تلك المدارس . فإذا أضفنا إلى ذلك أن العرب لم يكونوا محصورين فى جزيرتهم ، وإنما كانوا على صلة وثيقة بجيرانهم المسيحيين الذين كانت الفلسفة الإغريقية منتشرة بينهم كتلك الممالك العربية الصغيرة التى كانت خاضعة للفرس أو البيزانطيين والتى كان مالديها من معارف مسيحية مختلطا بالآراء الفلسفية ، وكمملكة اليمن ومملكة الحيرة اللتين كانتا مشتملتين على كثير من العناصر المسيحية الممزوجة بالفلسفة - وليس هذا فحسب ، بل إن بعض القبائل العربية قد ارتحلت إلى سوريا وفازت بالسيادة عليها كالتنوخيين والغسانيين الذين ظلت ولايتهم قائمة على سوريا حتى اكتسحها الإسلام حين فتح تلك البلاد ، إذا أضفنا هذا إلى كل ما تقدم تبين لنا كيف كانت الفلسفة الإغريقية ذائعة فى عصر ظهور الإسلام ، وكيف وجدها العرب عند أبناء أعمامهم من الآراميين فتلقفوها فى سهولة منذ الصدر الأول للاسلام ولو عن طريق النقول الشفهية التى تؤثر فى الأمم أضعاف

---

(١) تقع فى شمال حران .

تأثير المؤلفات الجافة المعقدة . والآن إليك كيف انزلقت الفلسفة المدونة إلى البيئات العربية .

أسباب الترجمة :

إذا استطلعنا آراء الكتب العربية فى الأسباب التى حملت العرب على ترجمة الفلسفة لم نلف بين صفحاتها إلا خرافات مضحكة ترجع هذه النهضة العظيمة إلى أسباب أسطورية مصنوعة تحمل فى طياتها عنصر بطلانها وسخفها وآية جهل صانعها بتاريخ الحركة العقلية عند المسلمين . ومجملها أن المأمون قد رأى أرسطو فى منامه وتحدث إليه فى بعض الآراء الفلسفية فأعجب به إعجابا دفعه إلى الأمر بترجمة الإنتاج الإغريقى لا أكثر ولا أقل . وأول ما تحمل هذه الخرافة فى طياتها من أباطيل تاريخية هو أن الترجمة لم تبدأ إلا فى عهد المأمون على حين أنها فى ذلك العهد كانت قد أخذت تعمل عملها . أما الحامل على صنع هذه الخرافة ، فهو أن من طبائع عقليات القدماء — كما يلاحظ المستشرقون — إسناد كل ما يبهر أعينهم ولا يفهمون منشأه إلى أثر القوة الخفية . فإذا رأى أحد البدائيين مثلا شجرة خضراء فى الصحراء ولم يستطع تعليل اخضرارها نسبه إلى إله من آلهته . وإذا رآها الشخص الخرافى المحدث على هذه الصورة ، عزا اخضرارها إلى قديس أو إلى ولى . فلما بهرت يقظة بغداد أعين الأدباء والمؤرخين العرب ولم يعرفوا العلة الحاملة بادروا بعزوها إلى رؤيا المأمون ، ولكن نهضات الأمم لاتقع عفواه ولا تنشأ من أحلام ، وإنما هى ظواهر اجتماعية تقدمتها عوامل تضافرت على وجودها الذى كان تحققه المحتوم إحدى السنن الكونية التى لا مناص من بروزها فى الوقت الذى برزت فيه .

ونحن إذا تعقبنا هذه العوامل التى تكاتفت على ترجمة الفلسفة إلى العربية ألفينا مبادئها ترجع إلى عهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فهو — فيما عرف التاريخ — أول من استخدم الفنيين من الأجانب فى إدخال صناعاتهم فى البيئات

الإسلامية حين أمر بالانتفـاع بمواهب أبى لؤلؤة المجوسى وغيره من ذوى الكفايات . وقد تضاعف هذا التقدير من جانب خلفاء المسلمين لذوى المواهب فى الصناعة والإدارة ، والطب والعلوم من المسيحيين والمجوس فقربوهم من مجالسهم وغمروهم فى نعمهم ، وولوهم بعض الشؤون الهامة فى الدولة . فمعاوية بن أبى سفيان رأى من الحكمة أن يترك مقاليد بعض البلاد التى افتتحها فى أيدى حكامها القدماء من المسيحيين بعد أن أخضع بلادهم للراية الإسلامية . ولما سئل : لم لم يول عليها حكاماً مسلمين وهم أولى بذلك ؟ أجاب بأن صالح تلك البلاد ، وصالح الدولة الإسلامية يقضيان بتولية المسيحيين لأنهم أحذق فى السياسة ، وأقدر على إدارة الحكم . وقد تبعه فى هذه السنة من أتوا بعده من خلفاء بنى أمية ، وليس هذا فحسب ، بل إنهم استخدموا ذوى الكفايات من المسيحيين فى أخص أعمالهم السياسية وأدقها مثل : سرجيوس منصور سيرجون الرومى » الذى كان كاتم أسرار أربعة من خلفاء بنى أمية وهم : معاوية الأول ، ويزيد ، ومعاوية الثانى ، وعبد الملك . أما الأطباء الذين وضع الخلفاء الأولون حياتهم بين أيديهم فقد كانوا جميعاً من اليهود أو المسيحيين .

ولم يكن حظ العلم والفلسفة ورجالها لدى أولئك الخلفاء بأقل من حظ الصناعة والفن والإدارة والطب ، فقد احتضن الخلفاء العلماء والمفكرين وأخذوا ينتفعون بمعارفهم ومواهبهم منذ أواخر عهد الدولة الأموية ثم نما ذلك فى عهد العباسيين نمواً كان له أثره الباهر الذى سنراه فيما بعد . وإذن ، فلهذه الأسباب نشأت فكرة الترجمة ، وعن طريق تقدير الخلفاء المتتابع المؤسس بعضه على بعض ، وجدت هذه الحركة الباهرة ولم تنشأ عن رؤيا المأمون كما زعمت الأسطورة السابقة . على أن صاحب كشف الظنون كان أكثر تعقلا من أولئك المؤلفين الخرافيين الذين عزوا الترجمة إلى رؤيا المأمون ، فقرر أن المشرفين على الحركة العقلية الإسلامية قد تنبهوا إلى علوم الأجانب منذ صدر الإسلام ، ولكنهم أشفقوا على دينهم — وكان لا يزال ناشئاً — من أن يتأثر بما عسى أن يكون فى تلك

العلوم من شبه . فلما رسخ سلطان الإسلام وثبتت عقيدة الأمة ، أباح المسئولون مزاولة تلك العلوم،وعنوا بتشجيعها ونشرها· وكان اول العاملين على هذا التشجيع فى رأيه أبو جعفر المنصور · وهاك نص عبارته فى هذا :

« فكانت العرب فى صدر الإسلام لا تعتنى بشىء من العلوم غير لغتها ومعرفة أحكام شريعتها ، وبصناعة الطب ، فإنها كانت موجودة عند أفراد منهم لحاجة الناس طرا إليها ، وذلك منهم صونا لقواعد الإسلام وعقائد أهله عن تطرق الخلل من علوم الأوائل قبل الرسوخ والإحكام حتى يروى أنهم أحرقوا ما وجدوا من الكتب فى فتوحات البلاد · ولما ظهر آل العباس كان أول من عنى منهم بالعلوم ، الخليفة الثانى أبو جعفر المنصور ، وكان رحمه الله تعالى مع براعته فى الفقه مقدما فى علم الفلسفة . وخاصة فى النجوم ، محبا لأهلها ، ثم لما أفضت الخلافة إلى السابع عبد الله المأمون ابن الرشيد ، تمم ما بدأ به جده ، فأقبل على طلب العلم فى مواضعه ، واستخراجه من معادنه ، بقوة نفسه الشريفة ، وعلو همته المنيفة ، فداخل ملوك الروم وسألهم وصلة ما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه منها بما حضرهم من كتب أفلاطون ، وأرسطو ، وبقراط وجالينوس ، وإقليديس ، وبطليموس ، وغيرهم ، وأحضر لها مهرة الترجمين فترجموا له على غاية ما أمكن ، ثم كلف الناس قراءتها ورغبهم فى تعلمها إذ المقصود من المنع هو إحكام قواعد الإسلام ، ورسوخ عقائد الأنام ، وقد حصل وانقضى ، على ان اكثرها مما لا تعلق له بالديانات ، فنفقت له سوق العلوم ، وقامت دولة الحكمة فى عصره ، وكذلك سائر الفنون ، فأتقن جماعة من ذوى الفهم فى أيامه كثيراً من الفلسفة ، ومهدوا أصول الأدب، وثبتوا منهاج الطلب[1] » . هذا هو رأى صاحب كشف الظنون فى سبب بدء الترجمة ، وهو رأى لا بأس به إذا قيس برأى القفطى وابن النديم . ومهما يكن من الأمر ، فلم تكن هذه الترجمة مقصورة على المنتجات الإغريقية ، بل تناولت إلى جانبها المؤلفات الهندية والفارسية

(١) انظر صفحة ٢٨ ، ٣٢ من الجزء الاول من كتاب « كشف الظنون »

والسريانية والعبرية . وإليك كيف بدأت حركة الترجمة الرسمية وكيف تمت :

بدىء فى الترجمة بوساطة السريانيين فى اواخر الدولة الأموية ، وهذه الترجمة وإن كانت قد بدأت قليلة وضعيفة إلا أنها اوجدت فى النفوس شيئاً من الشغف بالفلسفة والمعارف الأجنبية أخـذ ينمو ويزداد شيئاً فشيئاً حتى هيأ الأكثرية الغالبة من المتأدبين لقبول تلك الآراء الجديدة والعض عليها بالنواجذ .

ولما استولى بنو العباس على زمام الملك واستقر لهم الأمر ، شرع ابو جعفر المنصور بمشورة وزرائه من الفرس فى الترجمة . وإذ كان هذا الخليفة عالماً مفطوراً على الميل إلى الفلسفة من ناحية ، ورأى من ناحية أخرى أن أعظم الممالك وأجلها وأخلدها ما قام على أسس العلم ودعائم المعرفة ، فقد أجزل العطاء للعلماء والمترجمين وقربهم من مجلسه وشجعهم بالاحترام والإجلال على السير فى خططهم . وكانت هذه سنة حسنة سرت فيمن أتى بعده من الخلفاء ، فنجم عنها تضاعف حركة النقل وزيادة الإنتاج فى الترجمة والشرح والتعليق إلى أن بلغت هـذه الحركة أوجها فى عهد الخليفة المأمون .

كانت أنظـار الخلفاء فى أول عصر النهضة متجهة إلى المؤلفات الهنـدية والفارسية أكثر من غيرها ، فأمر أبو جعفر أول الأمر بترجمة عدد من هذه الكتب ثم اتسع نطاق الحركة فشملت غيرها من منتجات الإغريق والسريان والعبرانيين . وإليك أشهر هؤلاء التراجمة وأهم ما ترجموه من مؤلفات :

تراجمة العهد الأول :

(١) ابن المقفع : هو من اصل فارسى عاش فى البصرة ، وكان من أذكى أهل زمانه ذهناً وأغزرهم علماً . وحوالى سنة ١٤٠ ظهرت نزعته نحو العلويين ، فجلبت عليه نقمة المنصور فقتله . أما مترجماته فأهمها كتاب « الأرمنياس »

لأرسطو وكتب مانيس وابن دميان[1] ومرقيون وكليلة ودمنة ، وآداب الملوك .

(٢) الفزارى الفلكى : ولا يعرف عنه أكثر من أنه ترجم كتاب « سند وهند » الذى أحضره أحد الهنود إلى قصر المنصور فى سنة ١٥٦ فحاز رضاه وإعجابه فأمر الفزارى بترجمته وقد كان هذا الكتاب فيما بعد مبعث إلهام الفلكى الشهير محمد بن موسى الخوارزمى .

هذان هما المترجمان اللذان عرف اسماهما فى عهد المنصور من بين التراجمة الذين أطلق عليهم اسم تراجمة العهد الأول والذين فقدت أسماؤهم وإن بقى كثير من مترجماتهم مثل « الماجيست » لبطليموس و « مبادىء أوكليديس » وبعض كتب أرسطو المنطقية وكتب أخرى إغريقية وبيزنطية وفارسية وسريانية .

تراجمة العهد الثانى :

كان المأمون أعظم مثل فى العناية بالترجمة بعد أبى جعفر ، لأن السماء منحته موهبة عقلية عظيمة ضاعف نماءها بشغفه بالمعرفة ووفرة اطلاعه وغرامه بالجدل ، وشموره باللذة فى حضرة العلماء والباحثين ، فحداه كل هذا إلى تشجيع حركة النقل ، وبذل المال هيناً فى سبيلها ، فنجم عن ذلك اطراد نمو النهضة العلمية فى بغداد حتى بلغت غايتها فى عهده حين أنشأ معهده الفخم المعروف فى التاريخ باسم « دار الحكمة » والذى كان غرة المجد فى جبين الدولة العباسية كلها . وإليك أشهر التراجمة الذين ساهموا بمجهوداتهم بأمر المأمون فى بناء هذا الفخر الخالد .

(١) حنين بن إسحاق : ولد بالحيرة من أسرة نسطورية ، وكان والده

---

(١) ابن دميان هو المعروف عند الفرنجة باسم « باردسان » وهو مؤسس الأدب السريانى الراقى بمدينة « إيديس » وكان من هراطقة المسيحيين وقد تأثرت به آراء العصور الوسيطة الشرقية تأثراً قوياً .

صيدلياً . ولما شب ذهب إلى بغداد فتلقى فيها الطب على يد أحد مشاهير الأطباء. وإذ كان كثير الأسئلة،فقد تضايق منه أستاذه وصمم على أن لا يجيبه على أى سؤال، فلم يسعه إلا أن يغادر بغداد إلى « بيزانطا » فأقام فيها عامين تعلم أثناءها اللغة الإغريقية حتى أتقنها . وقد حصل إبان دراسته على مجموعة من الكتب العلمية وعلى إثر إتمامه هذه الدراسة عاد إلى بغداد ثم ارتحل بعد ذلك إلى بلاد فارس ثم إلى البصرة . وهناك أتقن العربية ثم انتهى به المطاف إلى بغداد . وفيها سطعت شهرته حتى أن عدداً من العلماء المسنين كانوا ينحنون أمام معارفه إجلالا وهو لا يزال فى طليعة الشباب . وفى هذه الأثناء ترامت أنباء عبقريته وعلمه إلى المأمون فاستقدمه إليه،فألفاه جديراً بذلك الرنين الذى يرتفع حوله، فعينه مديراً لدار الحكمة وكانت سنه ثلاثاً وعشرين سنة ، فضاعف هذا التقدير نشاطه وساعد على بروز مواهبه ، فأتى فى الترجمة بالعجب العاجب ، وليس هذا فحسب، بل إن مقدرته فى الطب لم تكن تقل عن عبقريته فى الترجمة . وقد عرف المتوكل عنه هذا ، فأراد أن يتخذه طبيبه الخاص ، ولكن الحكمة حتمت عليه أن يختبره قبل أن يأتمنه على حياته ، فعرض عليه خمسين ألف درهم إذا هداه إلى سم قاتل، وأخبره أنه يريد هذا السم ليتخلص به من بعض أعدائه فرفض ، فأدخله السجن ، ثم ساومه فلم يعدل عن خطته . فلما رأى المتوكل تصميمه أمر بإخراجه. ثم سأله عن السبب فى عناده هذا ، فأجاب قائلا : إن هناك سببين حالا بينى وبين تنفيذ رغباتك : أولهما الدين ، وثانيهما الفن ، لأن الأول يأمر بالإحسان إلى الأعداء ، والثانى غايته نفع الإنسانية لا الجرائم ، فلم يسع المتوكل بإزاء هذا الجواب إلا أن يغمره بنعمه ويتخذه طبيباً له .

كان حنين يدين بآراء فى المسيحية لا تتفق مع آراء العامة من أهل دينه ، وكانت هذه الآراء سبب هلاكه . ومجمل ذلك أنه ضمه وجماعة من المسيحيين مجلس فرأى صورة المسيح وأمامها مصباح فقال لصاحب المنزل لم هذا التبذير فى الزيت وأنت تعلم أن هذه ليست إلا صورة ؟ وكان فى هذا المجلس جماعة من حساده ومبغضيه ، فقال أحدهم : إذا كنت ترى أن هذه الصورة لا تستحق

الإجلال فابصق عليها ، فبصق عليها ، فانتهز هؤلاء الحاسدون الفرصة وأبلغوا الخليفة المعتمد ، فلم يسعه إلا أن يسلمه إلى إخوانه فى الدين ، ولكن هؤلاء لم يستطيعوا فى الظاهر إلا أن يحكموا بإدانته وطرده من حظيرة الكنيسة ، غير أنه وجد فى اليوم التالى ميتاً فى حجرته . ويرجح المؤرخون أنه مات مسموماً وكان ذلك فى سنة ٢٦٠ هـ .

أما مترجماته فأهمها ما يأتى :—

ترجم إلى العربية « الجمهورية» و « النواميس » و « طيماوس » لأفلاطون . و « المقولات » و « الأخلاق » و « الطبيعة لأرسطو » وشرح تيمستيوس على ما وراء الطبيعة ، ومجموعة عظيمة من الكتب الطبية والعلمية لبقراط وجالينوس وأركيميديس وأبولونيوس . وترجم التوراة عن الترجمة السبعينية الإغريقية وترجم إلى السريانية كتاب « العبارة » وقسما من « التحليلات » وكتاب « النفس » والمقالة الحادية عشرة من ما وراء الطبيعة لأرسطو « وإيساغوجى » لفرفريوس ، وبعض شروح فلسفية ومؤلفات لبقراط و « جالينوس » .

(٢) إسحاق بن حنين : كان تلميذاً لوالده وقد ذاع صيته بعد وفاة حنين . وقد توفى فى سنة ٢٩٨ أو سنة ٢٩٩ . أما مترجماته فأهمها كتاب (السوفسطائى) لأفلاطون وما وراء الطبيعة ، والنفس ، والعبارة ، والكون والفساد ، لأرسطو ، وشروح الاسكندر الأفروديزى وتيميستيوس ، وأمونيوس .

(٣) حبيش الأعسم : وهو ابن أخت حنين، وقد برع فى الترجمة كسابقيه، ولكننا لم نعثر على مترجمات مذيلة باسمه خاصة . ويظهر أن عمله كان فى أكثر الأحيان مقصوراً على مساعدة خاله حنين وابنه إسحاق فيما يترجمانه .

(٤) يحيى بن البطريق : كان من موالى المأمون ثم اشتغل بالترجمة حتى نبغ فيها نبوغاً يسمح له بأن يكون فى الصف الثالث بعد حنين وإسحاق .

وإن كان تقدم عليهما فى الزمن ، إذ توفى حوالى سنة ٢٠٠ وقد ترجم إلى العربية كتاب « طياوس » لأرسطو . وقد أصلح هذا الأخير حنين . ويقال أيضاً إنه ترجم كتاب « السياسة » .

(٥) ابن ناعمة : هو عبد المسيح بن عبد الله ولد بمدينة حمص ثم تثقف بالثقافة الإسلامية . ولما ذاع صيته انخرط فى سلك المترجمين، فنقل إلى اللغة العربية شرح يحيي النحوى على الكتب الأربعة الأخيرة من الطبيعة لأرسطو ، وكتاب سوفيسطيقا ، وإلهيات أرسطو كما أثبتها فرفريوس .

(٦) قسطا بن لوقا : ولد فى بعلبك . ولما شب ارتحل إلى إغريقا حيث درس اللغة الإغريقية وجمع عدداً كبيراً من الكتب ثم عاد إلى بغداد فذاعت شهرته فألحقه القاعون بأمر الحركة العقلية بسلك المترجمين . وكان إزهاره فى فى عهد الخليفة المعتصم ، إذ ترجم كتاب « آراء الفلاسفة فى الطبيعة » و « بلوتارخوس » وكثيراً من الكتب الإغريقية الأخرى .

تراجمة العهد الثالث :

(١) أبو بشر متى بن يونس : هو نسطورى تلقى العلم على بعض رهابنة اليعقوبيين ثم قر قراره فى بغداد ، وفيها عرف الفارابى فكان أستاذه وصديقه ثم توفى بها فى سنة ٣٢٨ هـ . وقد ترجم من السريانية إلى العربية كتب « التحليلات الثانية » والشعر ، وشرح الأفروديسى على « الكون والفساد » وشرح تيميستيوس على الكتاب الحادى عشر مما بعد الطبيعة ، ثم كتب شرحاً على « المقولات » و « إيساغوجى » لفرفريوس .

(٢) يحيي بن عدى : هو يعقوبى درس العلم على الفارابى، واشتهر بالنبوغ فى الجدل ، ثم توفى فى سنة ٣٦٤ . وقد ترجم المقولات مع شرحها للاسكندر الأفروديسى . وكذلك ترجم « ما بعد الطبيعه » والسوفيسطيقا لأرسطو ،

و « النواميس » و « طيماوس » لأفلاطون . وكتابا فى الأخلاق لتيوفراست رئيس المشائين بعد أرسطو . وقد هذب كثيراً من الكتب التى نقلها السابقون .

(٣) أبو على عيسى بن زرعة : هو يعقوبى ، وكان معاصراً لابن سينا . وقد توفى فى سنة ٣٩٨ هـ وقد ترجم عن السريانية إلى العربية : المقولات والسوفيسطيقا و « تاريخ الحيوان » ثم كتب تحليلات وتعليقات على بعض كتب أرسطو وعلى « إيساغوجى » لفرفريوس .

(٤) الكندى : (٥) الفارابى : قد عد مؤرخو الحركة العقلية هذين الفيلسوفين ضمن المترجمين وقرروا أنهما وعدداً آخر معهما من التراجمة المسلمين قد فاقوا تراجمة المسيحيين بإجادتهم وإتقانهم . ونحن نرتاب فى هذه الدعوى بإزاء من عدا الكندى والفارابى من تراجمة المسلمين ، ونعتقد أن العصبية هى التى حملت أولئك المؤرخين على مخالفة الحقيقة . أما هذان الفيلسوفان فمجدهما فى تفكيرهما القوى ، وآرائهما الفلسفية لا فى تفوقهما فى الترجمة .

فلسفة المترجمين :

لم يكن مترجمو العرب مجرد نقلة حملوا تراث الأمم القديمة إلى عصرهم لا أكثر ولا أقل كما يزعم المتحاملون ، وإنما كانوا أصحاب آراء خاصة ، وأفكار مستقلة ، واستنباطات حرة ، وترجيحات مستقيمة من شأنها أن تدرجهم فى عداد المتفلسفين .

أما ما يأخذه عليهم خصوم العربية من أنهم لم يبتدعوا مذاهب فلسفية جديدة فإنه حق ولكن له أسباباً ذكرها مؤرخو الفلسفة نوجزها فيما يلى :

١ — إن الأكثرية الساحقة من هؤلاء التراجمة كانت مسيحية خاضعة لتعاليم الإنجيل والكنيسة التى كانت قد وصلت إلى حد بعيد فى اضطهاد الفكر

الإنسانى وحصره فى دائرة ضيقة لا يتعداها ، فتأثر المترجمون المسيحيون بهذا الضغط ولم يستطيعوا أن يطلقوا لأذهانهم أعنة التفكير الحر فى ميادين الفلسفة الابتداعية .

٢ — إن أكثرهم كان يشتغل بالطب كمهنة أساسية ، وأما الفلسفة فلم تكن إلا ثانوية ، فعاقهم هذا الاعتبار عن الإبداع فيها .

٣ — إنهم — فيما يرى بعض الباحثين — كانوا جميعاً فى خدمة الخلفاء والأمراء ، وإن هؤلاء كانوا يتملقون الجامدين من الفقهاء والعامة فلم يكن يرضيهم أن يطلق المترجمون الأعنة لأفكارهم فتسير بحرية قد تشوك أولئك الجامدين والمتعصبين من المسلمين . ونحن لا نستطيع أن نوافق على هذا السبب الأخير ، لأن العقيدة الإسلامية الخالصة من الخرافات لا تجزع من الفلسفة الصحيحة ولا تضطرب من صولتها ، بل لا تصطدم معها ألبتة . وإذن ، فلم يكن الخلفاء فى حاجة إلى الملق أو إلى الاسترضاء . وفوق ذلك فإن أجلاء الخلفاء كالمنصور والمهدى والرشيد والمأمون كانوا أكبر من أن يتملقوا العامة بتأييد ما يعتقدون أنه باطل ، وهدم ما يؤمنون بأنه حق ونور .

ومهما يكن من الأمر ، فإن تراجمة العرب لم يبدعوا مذاهب مستقلة ، وإن كانوا قد برزوا فيما عدا ذلك تبريزاً يستوجب الاحترام والإجلال ، فإنهم — فوق فهمهم هذه الفلسفة الإغريقية وهضمهم إياها واستنباطاتهم منها — كانوا أمناء مخلصين فى عملهم إلى أعلى مراتب الأمانة والإخلاص . وكانوا متقنين إلى حد الدقة والوسوسة . وقد لفتت نزاهتهم وإتقانهم فى الترجمة أنظار الباحثين القدماء منهم والمحدثين . وإليك ما يقوله الأستاذ « مانك » فى هذا الشأن .

« إن نظرة واحدة على أحد الكتب النفيسة المخطوطة الموجودة فى باريس من مترجمات العرب لتقنعنا بأن العرب كان لديهم مترجمات مؤداة على أرقى درجات الضبط الموسوس ، وأن المؤلفين الغربيين الذين عاملوا العرب — دون أن

يعرفوهم — معاملة البرابرة كما فعل « بروكير » كانوا على خطأ عميق ، لأن هؤلاء المؤلفين قد بنوا أحكامهم على أسس ترجمات لاتينية رديئة ليست مأخوذة من العربية بل مقتبسة من الترجمات العبرية التى صنعت فى المغرب(١) .

أثر الترجمة إلى العربية :

لم تكد المنتجات الأجنبية تذاع بين المسلمين حتى ظهرت آثارها الفعالة فى جميع نواحى حياتهم العقلية ، فبها استناروا ، وعلى أسرارها وقفوا ، وبما فيها من خير تهذبوا وتأدبوا . ولكن بعد أن مزجوها بتعاليم دينهم مزجا جعلها صالحة للحياة والخلود . ولم يختص هذا الأثر الفلسفى طائفة من العرب دون طائفة أو يتناول شعبة ويتخط أخرى ، بل شمل جميع الطوائف على اختلاف مناحيها ، وتباين نزعاتها . فكما برز فى مؤلفات الكندى والفارابى وابن سينا وابن مسكويه وابن رشد وغيرهم من أعلام الفلاسفة، ظهر كذلك واضحا فى رسائل إخوان الصفاء التى ضمت بين دفتيها اسمى أنواع الثقافة فى جميع المعارف الإنسانية الموجودة فى ذلك العصر من : منطقيات وطبيعيات ورياضيات وما وراء طبيعيات وأخلاقيات ، وأجملت فى كل هذا إجمالا لا يسع العالم الباحث فى العصر الحديث إلا أن يقف أمامه موقف التجلة والإكبار ، فهو إذ يرى المنطق — وهو ميزان كل بحث ومعيار كل علم — محصورة جزئياته ، موجزة قواعده ، ويرى الطبيعة جمادها ونباتها وحيوانها وإنسانها ، وعناصرها وأخلاطها ، وأمزجتها وتطوراتها ، وإذ يرى الرياضة حسابها وهندستها وجبرها ، وإذ يرى الفلك بكل جزئياته ، والموسيقا على اختلاف مناحيها ، وإذ يرى الما وراء الطبيعيات وما تبحث فيه من ألوهية

(١) انظر كتاب مزيج من الفلسفتين اليهودية والعربية تأليف س مانك صفحة ٣١٤ طبعة باريس سنة ١٩٢٧ .

ونفس وحياة أخرى ، ثم ما تنعت به هذه الألوهية من رفعة وجلال ، وما تقوم به تلك النفس من وظائف واختصاصات وما يقع فى هاتيك الحياة الأخرى من جزاءات ومكافئات . وإذ يرى الأخلاق النظرية وما تشمله من فضائل وخيرات ورذائل وشرور ، وغرائز مثبتة فى النفوس البشرية أو فى أجسامها الطبيعية واستعدادات فطرية ، وطوارىء تحدث لتلك النفوس بتأثير البيئة أو التربية أو العرف أو التقاليد ، لا يسعه بإزاء كل هـذا إلا أن يحنى الرأس إجلالا لما وصلت إليه الثقافة الإسلامية فى ذلك الحين .

الفصل الثامن

تأثير أفلاطون

زعم عدد من المستشرقين أن العرب لم يعرفوا أفلاطون إلا معرفة سيئة، بل أنهم لم يعرفوا منه سوى شخصية خرافية هي إلى الوهم أقرب منها إلى الخيال، فضلا عن الحقيقة الواقعية. والحق أن أولئك المستشرقين معذورون بعض الشيء في هذا الادعاء، لأن مورخي العرب هم المسئولون عن هذه الصورة المضحكة التي صوروا بها ذلك الحكيم الجليل، اذ زعم ابن أبي أصيبعة أن أفلاطون كان يحب العزلة والصحراء كثيرا، ولطالما وجد فيها باكيا منتحبا. وروى القفطي أنه هجر العالم وعاش في عزلة. وصوره اخوان الصفاء والاسماعيليون والسهروردي المقتول في صورة نبي من الأنبياء.

ومن الغريب أن هؤلاء المؤرخين العرب قد ذكروا رحلاته السياسية الهامة التي قام بها إلى صقلية ولم يلفت أنظارهم ذلك التناقض البارز بين الشخصية الأولى التي تقوم برحلات سياسية تهدف إلى تغيير أنظمة الحكم في الدول، والشخصية الثانية التي تتيه في الصحراء باكية منتحبة متخلصة من جميع مسئوليات الحياة.

ومهما يكن من الأمر، فإن الحقيقة التي لا نزاع فيها هي أن المسلمين قد عرفوا أفلاطون حق المعرفة وترجموا له الكتب التي رأوا أنفسهم في حاجة إليها، كما ذكرنا ذلك في حديثنا عن الترجمة، بل إن الفارابي في كتاب « في الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس » قد عالج في دراسة عميقة « محاورات فيدون »، « والجمهورية » وطيماوس، والسياسي.

ومما يسترعي الانتباه هنا أن المسلمين قد تأثروا في نظرية الخلق بكتاب

طيماوس تأثرا شديدا لا يجحده كل من له دراية بالفلسفة الإسلامية . وكذلك تأثروا فى السياسة وفى الأنظمة الاجتماعية بمحاورة الجمهورية لأنهم — فيما روى بعض المؤرخين — لم يترجموا سياسة أرسطو لنفورهم منها بسبب ابتعادها عن روح أنظمتهم . ومن آيات ذلك التأثر بأفلاطون كتاب « المدينة الفاضلة » للفارابى الذى لفتت مشابهته محاورة الجمهورية الأنظار إلى حد غير قابل للجحود .

ولكن الذى هو أهم من ذلك كله هو تأثرهم بآرائه فى نظرية المعرفة فى عدة نواح من نواحيها كناحية معرفة النفس قبل حلولها فى البدن ، ونسيانها أثناء الحلول ، وتذكرها بعد مفارقة الجسم . وتعرف هـذه النظرية عند العرب باسم نظرية « التذكر » وهى كنظرية « المثل » من جهة صلاحيتها وحدها لموضوعية المعرفة اليقينية ، ومن جهة احتواء العلم الإلهى إياها قبل خلقه العالم الحس وصوغه الكائنات المادية على نماذجها . وتلك النقطة الهامة قد أعانت العرب على تقريب أرسطو من أفلاطون كما سنرى ذلك فيما بعد حين نعرض لنظرية الوجودات الثلاثة : الحقيقى . والاسمى . والتصورى أو المفهومى .

عرف المسلمون نظرية أفلاطون فى النفس عن طريق محاورات : فيدون وطيماوس والنواميس،فهى عنده مبدأ الحركة المنظمة الملتئمة مع قوانين العدد ومبدأ الحياة لأنها هى ما يتحرك بذاته ، ومبدأ المعرفة لأنها من الجواهر الثابتة ، وأنها دائما شبيهة بنفسها » لأنها من جواهر المثل » (محاورة فيدون) . وهى فى هذا مشتملة على شىء من الألوهية . (فيدروس وطيماوس) .

ومن ذلك ينتج أنها غير قابلة للفناء ولو على الأقل جانبهـا الأعلى الذى هو « النوس » أو العقل ، والذى مقـره الرأس . بينما أن القوتين الأخريين — وهما الشهوة والغضب المتعلقان بالبدن — تهلكان معه . (النواميس) .

ومن هذا يرى الباحث كيف أن هذه النظرية يمكن أن تتفق فى خطوطها العريضة مع العقيدة . ومن ثم فإننا — رغم تأثير « رسالة النفس » الأرسطية فى

السيكولوجية العربية — ترى فى أكثر الأحايين التأثير الأفلاطونى يحاول أن يصلح ما يمكن إصلاحه مما يحتويه مذهب أرسطو من تنافر مع العقيدة ، وعلى الأخص ما يمس الخلود الشخصى للنفس ومصيرها . ومن أجل ذلك تنزلق الأساطير الرمزية الأفلاطونية المتعلقة بالنفس إلى البيئة الإسلامية العربية لا سيما الصوفية منها . ومما تنبغى الإشارة إليه هنا أسطورة التذكر الذى هو بالغ الأهمية عند أفلاطون فى نظرية المعرفة على ما سيجىء فى موضعه . يقرر أفلاطون أن النفس كانت قبل حلولها فى الجسم محيطة بهذا العلم كله ثم نسيته على أثر هويها فى المادة . ولكنها لم تفقد كل صلاتها به ، بل بقيت منه أشعة تسطع فيها من حين إلى آخر بوساطة ظلال هذا العلم التى تتعاقب أمام الحواس فى الحياة فتذكر النفس بالعلم الغابر كما تذكر المرء بـ « سيمياس » صورته .

وأكثر من هذا أن التذكر ليس مقصورا على رؤية الشبيه كما هى الحالة فى الصورة وصاحبها ، بل إنه يحدث أيضاً عند مرأى غير الشبيه ، وذلك حينما يرى المحب مثلا قيثارة كانت محبوبته فى زمن غابر تعزف عليها أو على مثيلتها ، أو حينما يرى ملابس تشبه ملابسها أو أى شىء يشبه ما كانت تستعمله ، فإنه فى الحال يتذكرها ويتمثل صورتها فى ذهنه .

وإذن فليس العلم مجهولا تمام الجهل للنفس حتى يكون البحث مستحيلا ، وليس متذكرا تمام التذكر حتى يكون البحث عبثا كما قرر ذلك السوفسطائيون .

ليست نظرية التذكر سبباً فى الخمول والانزواء كما يقولون ، وإنما هى على الضد من ذلك حافز قوى يحملنا على البحث الدائب والتأمل المستمر ، لكى نتذكر ما نسيناه ، ونعود إلى السمو الغابر . ولو لم تثبت نظرية التذكر لثبتت معرفة النفس بادىء ذى بدء عن طريق المحسات . وقد أبان أفلاطون بطلان هذه النظرية وأثبت أن المحسات خالية خلوا تاماً من العلم .

بيد أن نظرية التذكر تقتضى حتما القول بسابقية النفس على الجسم ، وقد أكد

أفلاطون صحة هذا الرأى وخطأ كل ما عداه، وبسطه فى محاورة « فيدروس » فى أسطورة طويلة نكتفى الآن بأن نقتبس منها ما يعنينا فى إثبات سابقية النفس على الجسم وكيفية إحاطتها بالعلم فيما وراء حياة البدن . وهاك هذه النبذة الوجيزة :

« فى مرج السماء بالقرب من حدود عالمنا توجد عدة مواكب من النفوس تقودها نفوس الآلهة . وفى أوقات معينة تستطيع هذه النفوس أن تشاهد عالم الحقائق أو « عالم المثل » مثل المعرفة فى ذاتها والعدالة فى ذاتها ، والعفة فى ذاتها، والجمال فى ذاته، ولكن هذه النفوس من ناحية المشاهدة ليست فى مرتبة واحدة، بل بعضها يتمكن من أن يرى كل شىء ، والبعض الآخر يرى أشياء وتعزب عنه أخرى ، وعلى أساس نصيب كل نفس من هذه المشاهدة يبنى حظها الأول فى حياة الأشباح ، أما حظها الثانى فتتعلق بسلوكها وأعمالها على الأرض . غير أن هذه النفوس جميعها فى أثناء تزاحمها على مشاهدة الحقائق يتصادم بعضها بالبعض الآخر فتفقد أجنحتها التى كانت تسمو بها فى عالم السماء فتهوى جميعها إلى الأرض وتحل فى أجسام بنى الإنسان .

ضرورة المنهج :

حاول الفلاسفة القدماء كشف أسرار الكون واتجهت بحوثهم جميعا إلى غاية واحدة وهى معرفة المبدأ الأساسى الثابت وراء نقاب هذه التغيرات الظاهرية، فانتهى بكل منهم بحثه إلى نتيجة اطمأن إليها واعتقد أنها الحق المنشود ، فقرر « تاليس » أن هذا المبدأ الثابت هو « الماء » وأيقن « أنا كسيماندروس » بأنه هو « اللامتناهى »، وأعلن (أنا كسيمينيس) أنه « الهواء » وجزم (هيراقليطيس) بأنه « النار » وقرر (الفيثاغوريون) أنه « العدد » ثم تقدم البحث قليلا فاهتدى

« الإيليائيون » إلى أن المبدأ الأول هو « الوجود الثابت » وأنكروا الصيرورة تمام الإنكار .

ولا شك أن جميع هذه النتائج التى انتهت إليها بحوث القدماء خاطئة فى رأى أفلاطون. والسبب فى خطئها عنده هو أن بحوثهم كانت كلها مادية ، وأن المبدأ الثابت الذى جعلوه هدفا لمرماهم هو مادى كذلك . وأكبر الشواهد على أن « الإيليائيين » أنفسهم — وهم يعتبرون خطوة خطتها الفلسفة إلى الأمام — قد أعلنوا أن موجودهم الثابت مستدير ذو ثقل وإن كانوا قد حاولوا أن يسموا به بعض الشيء عن الموجودات المحسة ، ولكن هذه النعوت التى خلعوها عليه كافية لإثبات إخفاقهم فى تجريده . ويرجع السبب الأساسى فى هذا الهوى إلى أن أولئك الفلاسفة لم يتخذوا لهم قبل البحث مناهج يسيرون عليها ، ولو أنهم فعلوا لحاسب كل واحد منهم نفسه أمام منهجه على الغاية التى اتجه إليها ، ولانتهى به هذا الحساب إلى أن المبدأ الأساسى الثابت الذى يبحث عنه يستحيل أن يكون ماديا ، وإنما يجب أن يكون فكرة . وبهذا كانت أخطاؤهم تقف عند حد ، ويهتدون إلى المبدأ الحقيقى ، وليس هذا فحسب ، بل لو كان لديهم منهج للبحث، لأرشدهم إلى أنه — قبل أن يبحثوا عن العالم وما هى مادته الأولى — يجب عليهم أن يبحثوا عن العقل وقبل أن يشغلوا بالماء والنار والهواء ، يجب عليهم أن يعرفوا أن العقل هو الذى يحكم على كل شىء ، وأنه يستحيل على الفيلسوف أن يقبل كمبدأ للعالم شيئاً يجعل قبوله عمل العقل غير مفهوم ، لأنه إذا ووفق مثلا على أن الماء هو المبدأ الأساسى الثابت ، فكيف يمكن شرح التفكير المختص بالإنسان وفاقد الشىء لا يعطيه ؟ اللهم إلا أن يكون هذا الإنسان قد هوى من عالم آخر غير هذا العالم الذى مبدؤه الأساسى « الماء » .

ومن هذا يتضح أن الشرط الجوهرى لصحة نتيجة البحث هو أن يكون متفقا فى أساسه مع إيجابية العقل . وهذا لا يتيسر إلا إذا كان هناك منهج يضعه الباحث ليسترشد به فى كل خطوات بحثه .

ولو أن هذا المنهج كان قد وجد عند الفلاسفة القدماء لحذرهم من جعل بحوثهم مادية ، ولأبان لهم أنه فى البحوث العلميــة يخشى الوقوع دائماً فى الخطأ بسبب خداع الحواس من جهة وبسبب التغيرات المتعاقبة على الـكائنات المادية من جهة أخرى ، ولنبأهم أن الباحث يجب عليه قبل كل شىء أن يعرف أن له عقلا ، وأن يحترم هذا العقل ويبحث عن اختصاصاته وكيفية إدراكه للأشياء ، وأن يعلم علم اليقين أن من يعتمد على الحواس فى فهمه للأشياء ، فلن يحصل علما ألبتة . إنما كل ما يحصله هو آراء قابلة للتغيير والتبــديل . وشتان ما بين العلم اليقينى الثابت والآراء المتنقلة المضطربة ، ولـكن ليس معنى هذا أن الآراء دائماً رديئــة أو باطلة ، كلا بل كثيراً ما تـكون نافعة فى الحياة العملية ، وقد تلتقى أيضاً فى الحياة النظرية بالحقيقة التقاء مصادفياً ، وإنما معناه أنها ليست طريقا غايته ثبات العلم اليقينى المؤسس على عالم المعقولات الذى هو أسمى من عالم المحسات ، والذى يمـكن أن ينال بوساطة التأمل العقلى المحض المؤسس على المثــل المعنوية الحقيقية لا على ظلالها الحسية الزائفة . وطريقة ذلك أن يغلق الإنسان عين الحواس ويفتح عين العقل ، فيسائل نفسه فى دقة عن كل ما حوله ، فإذا لم تـكف هذه الطريقة ، هرع إلى طريقة أخرى ، وهى طريقة الجــدل الذى بوساطته يدرس أفـكار بنى الإنسان ، فيساير بهذه الدراسة طبائع الأشياء ولا يفعل كما فعل الذين عنوا بالمحسات وأهملوا الأفـكار ، فضحوا بالمثل من أجل الصور ، أو بالحقائق من أجل الظلال .

وبهذا يصــل الإنسان إلى معرفة كل شىء عن طريق معرفة نفسه كما قرر سقراط .

من هذا كله يتبين أن « أفلاطون » يعتبر المنهج ضروريا لا محيص عنه للفيلسوف ، وأن بحوثه بغيره تـكون متموجة عائمة فوق أنها على غير أســاس علمى ثابت يعيد الباحث إلى الرشاد كلما حاد لسبب من الأسباب عن الصراط المستقيم .

وطد أفلاطون — فى مبدأ شبابه — دعائم مذهب أستاذه سقراط ، وفصل مجمله ، وشرح غامضه ، ومثل لقواعده ، وأيد رأيه فى المقدرة البشرية على معرفة الحقيقة المطلقة ، بل منح هذا الرأى قيمة جديدة ، إذ أعلن أن منهجه يصدر عن مبدأ معرفة الإنسان عقله واحترامه إياه ، وجعل اختصاصاته وهى « المثل » أساسا للبحث ، وأن هذا هو مبدأ الاهتداء إلى معرفة الوجود الحقيقى الثابت الذى ليس ماديا ، والذى انخدع فيه القدماء حين جعلوا مرمى بحوثهم المادة وحدها. وصرح بأن المعرفة الحقيقية هى العلم ، وأن العلم لا يتحقق بإدراك المحسات الشخصية ، بل لا بد من المفاهيم الذهبية المشتركة .

وكما كان أفلاطون فى هذا العصر يتبع أستاذه فى أن المفاهيم الذهنية هى وحدها موضوع العلم ، كان يتبعه كذلك فى أن هذه المفاهيم إنما تنتزع من المحسات ، وهذا هو مأتاها الوحيد . ولهذا يجب على الباحث — لكى يحصل على العلم الصحيح — أن يتأمل المحسات ثم ينتزع منها صورها الجزئية فيلائم بينها ليكون منها مفاهيمها الكلية على نحو ما ذهب إليه سقراط .

شعوره بنقص هذه الطريقة :

غير أن أفلاطون لم يلبث أن تنبه إلى أن مذهب أستاذه ناقص من عدة نواح ، منها أنه يمكن أن ينتزع الباحث من المحس صورة عرضية ظانا أنها ذاتية فيهوى فى خطأ جسيم . وقد تنبه سقراط نفسه إلى هذا النقص فى طريقته وحاول أن يتلافاه ، فأنشأ طريقة الموازنة بين المفاهيم العامة لتحديد درجاتها ، وقرر أن هذه الطريقة إذا استخدمت كما ينبغى ، أبانت جليا الفرق بين الذاتيات والعرضيات ، ولكن ليس فى وسع كثير من الباحثين أن يجيدوا استخدام هذا الميزان .

ومن نواحى النقص التى تبينت لأفلاطون فى طريقة سقراط أن هذه المفاهيم لا يكفى فيها جمعها وتكديسها وتأليف الكليات منها ، وإنما يجب أن توضع فى درجات ، بعضها فوق بعض حسب ترتيبها الطبيعى . أما الاقتصار على حشدها

بدون تنظيم مراتبها كما رأى سقراط أول الأمر ، فلا يوصل إلى العلم الصحيح ، لأن وصف عدة محسات بالجمال مثلا لا يزيد على إثباتنا بوجود مثال الجمال دون أن يشرح لنا اشتراك هذه المحسات فيه أو أن يبين لنا أسباب جمالها . وبالتالى دون أن يساعدنا على وضع تعريف لها ، لأن تنظيم درجات المفاهيم هو الذى ينبهنا إلى مبدأ العلل الحقيقية ، وهذه العلل هى التى تصلح لأن تكون موضوعا للعلم ، أو بعبارة أخرى إن العلم الصحيح هو ما أبان علل الأشياء وضرورتها . وهو لهذا يقول : إن الآراء الواقعية (أى الناشئة عن التجارب الحسية) ، هى شىء حسى ، ولها نتائج سعيدة بقدر ما تبقى من الزمن ، غاية ما فى الأمر أنها لا تستطيع أن تثوى زمنا طويلا فى النفس الإنسانية ، إنها تفلت منها بهيئة تحمل المرء على ألا يمنحها قيمة كبيرة ما دامت غير مرتبطة بالمعرفة العقلية للعلل . ولكنها بمجرد ارتباطها بتلك العلل تصير علما كما تصير جديرة بالبقاء فى النفس . إنما بالارتباط وحده يتميز العلم عن الآراء المستقيمة .

وإذن فلابد للباحث — فى رأى أفلاطون — من أن يبحث عن المنهج الذى يوصل إلى كشف هذه العلل وتلك الضرورات ، وهو موجود فى العلوم الرياضية ، ويسمى فى اصطلاحها بمنهج الفروض . وكيفية فرض القاعدة فيه هى كما يلى : « إذا كان المثلث كذا وكذا ، ينتج كذا وكذا » . يفرض الرياضى هذه النظرية دون أن ينشغل بما إذا كان المثلث موجوداً فعلا أو غير موجود .

بدأ أفلاطون حديثه عن منهج الرياضيين للمرة الأولى فى « مينون » ولكنه عرضه فى شىء من البسط فى « فيدون » بعد أن أبان الأسباب التى دفعته إلى اعتناق هذا المنهج .

وهاك ما يقول أفلاطون فى هذا الصدد : خيل إلى أن من الضرورى أن ألجأ إلى « المثل » وأن أبحث فيها عن حقائق الأشياء ، وبعد أن اتخذت كأساس — فى

كل حالة على حدة — الفكرة التى ظهرت لى أكثر متانة ، أخذت أعتبر كل ما يتفق معها حقيقة سواء فيما يتعلق بالعلل أو بأى شىء آخر . كما جعلت بالعكس أعتبر كل ما لايتفق معها غير حق...وها هى ذى نقطة الابتداء : أفرض بديا أنه يوجد جميل فى ذاته ، وخير فى ذاته ، وعظيم فى ذاته ، فإذا نسب الجمال إلى شىء آخر غير هذا الجميل فى ذاته ، فإنه من الواضح أن يكون هذا الشىء قد شارك هذا الجميل بالذات فى جماله ، لأنه لا يوجد سبب آخر يجعل الشىء جميلا غير هذ الاشتراك .

ومن هذا يتبين أن « أفلاطون » حين ألف « فيدون » كان قد وصل إلى الاقتناع بأن المفاهيم منفصلة عن المحسات انفصالا ذاتياً .ولاشك أن هذا المبدأ كان إحدى نتائج استخدام « أفلاطون » منهج الرياضيين .

غير أن هذا المنهج الرياضى الذى فاز زمناً بثقة « أفلاطون » لم يلبث أن ظهر فيه إشكال زعزع هذه الثقة ، وقد بدت بوادره فى « فيدون » ثم بسطه بوضوح فى الجمهورية . ويتلخص هذا الإشكال فى هذه الفروض الرياضية — وإن أنتجت حقائق لاريب فيها — هى غير منتهية إلى مبدأ أساسى ، ولامستندة إلى يقين قام عليه البرهان . وهذا يجعل مفاهيمها فى الدرجة الثانية التى يتماسك بعض أفرادها ببعض من غير أن يخرجها هذا التماسك عن أنها كلها فروض مبنى بعضها على بعض دون أن تقف عندما ليس بفرض .

وهذا كاف فى إقناع أفلاطون بعجز المنهج الرياضى عن إيصال الباحث إلى العلم اليقينى أو المثل النقية التى لا أثر فيها للفروض ، ولكن كيف يفعل ذلك ، وهذه هى عليا درجات التعقل التى لايستطيع الذهن البشرى بما أوتى من أنواع التفكير أن يصعد إلى ما هو أعلى منها ، بل من الذى يستطيع — وقد وقف العقل عند أقصى درجاته — أن ينبئنا بأن هذا المفهوم مثلا ، هو أعلى مراتب الفروض ، وأن ما بعده ليس فرضاً بل يقينا ؟ .

ولكن أفلاطون يجيب على هذا السؤال بجواب يبدو للباحث للوهلة الأولى خيالياً ، ثم لا يلبث أن يدعمه بحجة لها وجاهتها . وهذا الجواب وهو الذى ينبئنا باليقين فى هذه المشكلة — هو أن قوة أخرى أعلى من الذهن ركبت فى نفوسنا وجعل مبدأ اختصاصاتها إدراك اليقين أو المثل النقية ، ولكن بعد أن تضاء بضوء الشمس المعنوية أو الخير الأعلى ، وهذه القوة تدعى بالبصيرة أو « نوئيسيس » .

أما صوغه هذا الجواب فى صيغة الجدل العقلى ، فهو يتلخص فى أنه لا يوجد مفهوم من المفاهيم الفرضية التى وصل إليها الباحث بوساطة المنهج الرياضى يشارك جميع المفاهيم الأخرى فى صفة من صفاته الخاصة ، فمثلا الجميل فى ذاته إذا شارك فى الكبير الكبير فى ذاته ، فإنه حتما يخالف فى الصغر الصغير فى ذاته . وكذلك الإنسان فى ذاته يخالف بالإنسانية الحصان فى ذاته ، وهلم جرا . ولكننا نعلم أن هذه المفاهيم كلها مهما اختلفت فيما بينها ، فإنها تشارك فى شىء واحد يربط بينها جميعها دون أن يشذ واحد منها عن هذا الاشتراك ، وهو الخيرية ، فإنها متحققة فى جميع المفاهيم على السواء ، وهو فى هذا يقول : « إذا كان الحارس يجهل ما بين العدالة والجمال والخير من صلة ، فليس ذا أهمية أن يحرسها » .

عن طريق هذه السلسلة المنسقة الحلقات ، وصل بنا « أفلاطون » إلى اليقين بعد أن اجتاز مراحل المعرفة من أدناها إلى أعلاها ، فبدأ بهدم الثقة من المحسات ثم بالقول بالاعتماد على مفاهيمها المشتركة ، ثم ظل يرقى فوق درجات سلم العلم شيئا فشيئا حتى وصل إلى قمته وهو الخير الأعلى أى المبدأ اليقينى الثابت الذى أضاء عقله حتى جعله قادراً على استكشاف « المثل » الخالصة . وهذا هو السر فى تسمية العلماء هذا الجانب من تعقلات « أفلاطون » بالجدل الصاعد . وقد صوره لنا هو نفسه فى أسطورة الكهف الواردة فى « الجمهورية » بادئا من انخداعات الحواس ، منتهيا إلى مثال الخير أو الشمس المعنوية التى بفضل ضوئها استكشف المثل المحضة .

أنواع المعرفة :

أنواع المعرفة عند أفلاطون أربعة ، هى :

١ — المعرفة الحسية البحتة ، وهى إدراك صور المحسات فى اليقظة أو أشباحها فى المنام ، وهذا النوع هو معرفة العوام التى يضعونها فوق كل معرفة ، ومدركها فينا هو الحواس وحدها . وهى أنقص أنواع المعرفة . وقد صورها أفلاطون فى أسطورة الكهف بظلال التماثيل المنعكسة على الحائط المقابل لأوجه الموثقين .

٢ — المعرفة الظنية ، وهى الحكم على المحسات بحسب ما هى عليه فى نظر الحاكم . ومدرك هذا القسم فينا هو الحواس والحس المشترك . وهذه المعرفة هى أرقى قليلا مما قبلها . وموضوعها المفاهيم الذهنية الجزئية . وقد صورها «أفلاطون» فى الأسطورة بالتماثيل التى رفعها الأشخاص فى الهواء من خلف السور . ومجموع هذين القسمين يدعى بالآراء أو بعالم المحسات ، أو بكل ما هو داخل الكهف .

ومرتبة هذا القسم هى الوسط بين الجهل والعلم ، فهو أقل ظلاما من الأول الذى يتجه إلى اللاموجود أو غير المحدود ، وهو أقل نوراً من الثانى الذى موضوعه الكلى العام أو المثال . ولهذا سمى موضوع العلم بالحقيقى وموضوع الآراء بنصف الحقيقى .

٣ — المعرفة الاستدلالية ، وهى المعرفة التى يحصل عليها العقل بوساطة الجدل . ويستولى على قواعدها بطريقة الفرض ، ولهذا هو لا يعتبر الفروض كمبادىء يقينية ، وإنما هو يعتمد عليها للوصول إلى اليقينيات التى هى نماذجها . ومدرك هذا القسم فينا هو « ديانويا » « Dianoia » أو ملكة التعقل . وموضوعه هو المفاهيم الذهنية أو الفكر الرياضية التى — بوساطة تنظيم أفلاطون درجاتها — نتجت منها الأنواع والأشخاص ، ويتوصل إليه بوساطة علوم الحساب

والهندسة والفلك والموسيقا . وليس المقصود من هـذه العلوم إلا نواحيها النظرية فحسب .

وقد مثل أفلاطون لهذا القسم بأشباح الكائنات الحقيقية المنعكسة فوق الماء خارج الكهف .

٤ — المعرفة اليقينية : وهى إدراك الفكر الخالصة ، أو « عالم المثل » الذى هو وحده الحق والذى مبدؤه الأول هو الخير الأسمى ، والذى لا يستطيع أن يدركه إلا الحكيم بعد استخدامه طريقة الجدل ووصوله إلى درجة الاستنارة الإلهامية ، ويدعى هذا القسم بالعلم اليقينى . ومدركه فينا هو « نوئيسيس » أو البصيرة . وقد مثل « أفلاطون » هذا القسم فى الأسطورة بالكائنات الحقيقية التى تسير إلى جانب الماء خارج الكهف ، والتى هى النماذج الأولى لجميع الأشباح السابقة سواء منها ما انعكس على الماء وأدركه العقل ، وهو المفاهيم الذهنية الكلية أو الفكر الرياضية القاعدية ، أو ما رفع على أيدى الرجال فى داخل الكهف ، وهو التماثيل أو صور أشباح الماء ، أو المفاهيم الجزئية أو أحكامنا الظنية المدركة بالحس المشترك ، أو ما انعكس منها على الحائط ، وهو المحسات المحضة أو أشباح الظنيات التى هى بدورها أشباح المفاهيم التى هى الأخرى ظلال المثل .

ومما يسترعى الانتباه فى هذا الصدد أن أفلاطون وقد وضع الآراء بقسميها الحسى والظنى فى داخل الكهف إشارة منه إلى أن موضوع الآراء معرض للتخبط فى دياجير الظنون والأوهام وإلى أنه لا يوجـد منه شىء يمكن أن يكون موضع ثقة مادام أنه لم تكشفه أشعة نور العقل المتلألئة بعيداً عن ظلمات المادة .

وكذلك تعمد هذا الحكيم الجليل أن يضع العلم بقسميه الرياضى واليقينى خارج الكهف إيماء منه إلى أنه تام الانكشاف أمام نور الذهن ثم تحت ضوء

البصيرة على التوزيع والترتيب صعوداً . ولا ريب أن هذا هو نهاية الدقة فى هذه المشكلة التى استطاعت مقدرته الفائقة أن تصوغها فى صورة أسطورة ، وهى من أدق المشكلات جدية وخطورة ، فحقق بذلك تعبير أحد قدماء النقاد فيه وهو قوله « لكأنى بالنحلة تصب جناها على لسان أفلاطون » .

المثـــل

تمهيد

مما لا ريب فيه أن العدالة والجمال فى رأى أفلاطون لا يساويان شيئاً عند من يجهل صلتهما بالخـــير ، ولا قيمة لهما ألبتة ، لو لم تكن هذه الصلة موجودة . ومنشأ هذه الصلة هو أن صانع هذا العالم أراد أن يكون له فى كل موجود حقيقى ممثل ، وليس هناك ممثل للألوهية أجدر من « المثل » . وإليك ما يقوله فى هذا :

لنقل : لأى سبب قد كون العالم والصيرورة مكونهما ؟ إنه كان خيراً وإن الحسد لا يمكن أن يتسرب إلى الخير . وإذ كان بريئاً من الحسد ، فقد أراد أن يكون كل شىء شبيها به . إن الإله أراد أن يكون كل شىء خيراً . وإذا ثبت أن الكل مشترك فى الخير ، فقد وضح أن الخير هو اليقين الوحيد الذى لم يسم إلى مرتبته أى واحد من المفاهيم الفرضية .

لم يكد أفلاطون يصل إلى مثال الخير على هذا النحو ، حتى فاضت أشعته الباهرة ، وعمت جميع أنحاء نفسه ، فاستطاع بفضل هذا الضوء أن يدرك أن عالم المعقولات الخالصة أو عالم الحقائق الذى لا مجال فيه للفروض ، وهو عالم « المثل » الذى لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق مبدئه الأساسى ، وهو مثال الخير ، ولكن ليس معنى هذا أن إدراك المفاهيم الرياضية ليس من الأعمـــال العقلية ، كلا بل هو عمل عقلى جليل ، غاية ما هنالك أنه لم يسلك إليه طريقه

الطبيعى، وهو طريق المبدأ أو مثال الخير فقد بقى مشوبا بالفروض على نحو ما كان عليه « أفلاطون » نفسه حين كان تعقله لا يزال محصوراً فى النهج الرياضى قبل شعوره بعدم كفايته ، وقبل إشعاع ضوء مثال الخير فى نفسه . أما بعد هذا الإشعاع ، فقد أصبحت متعقلاته « مثلا » خالصة تمتاز عن المفاهيم بأنها نماذجها اليقينية ، وعن المحسات بأزليتها وأبديتها ، فلم يحدها زمن فى الماضى، ولن يحدها فى المستقبل ، وبانفصال بعضها عن بعض وعن المحسات ، وببقائها ويقينها وثباتها وكمالها فى العقل ، أى تجردها التام ، وتنزهها عن الحلول فى مكان ، ووحدتها الكاملة حتى للمؤلفات منها ، وجوهريتها الثابتة ، وتألفها من الحقائق المحضة التى لا أثر فيها للانخداعات الحسية ، واحتوائها على عللها وتأثيرها فيها وصلاحيتها لموضوعية العلم وليس شىء من تلك الميزات كلها غامضا أو موضع ريبة ، لأنه لا يخفى على ذى عقل ما يعرض للمحسات من : كون وفساد ودنس واضطراب وتغير مستمر ، ونقص ناشىء عن هذا التغير وعن خلوها من عللها الحقيقية ، وتأثرها بغيرها وعدم صلاحيتها لموضوعية المعرفة الصحيحة .

وبناء على كل هذا ، يجب أن نختص هذه المثل باهتمامنا وأن نجعلها غايتنا فى المعرفة ، ونعتبرها وحدها المحور الذى يدور عليه تفكيرنا ، وإلا لكانت معارفنا أو هاما وحقائقنا ظلالا ، لتعلق أذهاننا بالناقص المتغير القابل للكون والفساد ، وانصرافها عن الكامل الثابت الخالد . ولا ريب أن هذه الدرجة من التعقل هى أسمى الدرجات المبتغاة للانسان .

تعريف المثل :

المثال هو الكائن المتيقن وجوده على هيئة ثابتة ، إنه هو النموذج الذى على صورته صيغ الشبح المحس ، إنه هو الموجود حقا وإن الموجود حقا هو الوحدة والانسجام ومأتى التماسك والعمومية . ومن ثم فإن أفلاطون كان يتبين أثر المثال فى كل موضوع تبدو فيه الوحدة والاجتماع والاتصال . وذلك لأن الحس هو

تباين وتكثر وتعدد ، وهذا يقتضى — لإيجاد الوحدة الضرورية فيه — رابطا يحقق تلك الوحدة بين الصور المحسة . وبناء على هذا فإن الحقيقة عند أفلاطون ليست فى الجزء الذى يدركه الدهماء ، كلا إنها ليست فى الفرد الذى يمكن انفصاله وتخصيصه بوضع وكيف وأين ، وانحباسه فى رمس الجسد ، وإن مأتى الحقية فى جميع المحيطات والأنظمة هو الوحدة والاتساق بين الكائنات . وإن مأتى المثال هو الخير .

طبيعة المثل

إن المثل هى أشعة الشمس المعنوية التى هى مثال الخير ، والتى يقابلها فى العالم الحس كوكب الشمس الذى بفضل أضوائه تتكشف المرئيات ، وإنها غير قابلة للرؤية بعينى البدن ، ولا يمكن أن تدرك بالحس ، ويستحيل على أية تجربة أن تقدم الينا عنها أية فكرة . وإذا كانت المثل جواهر مجردة ، وإذا كان لها أقيسة عقلية معينة ومحددة ، فذلك بالضبط لأنها لا يمكن أن تقع تحت الحس ، إذ أن الحسية هى دائما منشأ التباين،لأن المحسات المتساوية مثلا ،هى من بعض الحيثيات غير متساوية أحيانا . أما المساواة فى ذاتها فهى دائما متماثلة مع نفسها .

إن المثل مفارقة للمحسات ، وإنها مستقلة بعضها عن بعض ، وإن أى عدد عظيم الاعتبار فى الواقع لا يمكن ألبتة أن يشمل عمومية المثل ، وإن المثل من طبيعة أخرى غير طبيعة الأشياء المحسة ، وإن هذا التباين آت من أن المتضادات يتحول بعضها عن بعض بلا انقطاع ، وهى تتعاقب على المحسات فى هذه الصور المتباينة ، إنها فى المثل تبقى بريئة من كل اختلاط .

إن المثل كاملة وهى كأنها مليئة بالموجودات ، إنها موجودة بكل بساطة . ولما كانت كاملة ولا يمكن التقاؤها فى أى مكان ، فإنها توجد كذلك منزهة عن الزمان .

وأخيراً إنها وحـدة وإن كانت أشد الوحدات تعقداً ، وإن كل واحد منها هو تأليف أصلى . ومما يجب التنصيص عليه هنا أن هذه الوحدة الجلية ، لا توجد فيما عدا المثل ، بل هى لا توجد حتى فى النفوس ، لأن هـذه الأشباح التى تدعوها العامة بالكائنات ، ترتدى على التعاقب كل نوع من الصفات المتضادة ولهذا لا يمكن أن يوضع لها فى لحظتين مختلفتين تعريف واحـد ، بينما أن تعريف المثل أزلى أبدى لا يغيره الزمان ، ولا تنال منه العصور . والسر فى هـذه الأزلية والأبدية هو تلك الصفات الذاتية التى لا تنفك عن المثل والتى هى بمثابة نقط ثابتة محددة تتبين العقول الممتازة أنها منابع النور المتفرع الذى تدور الأشياء الحسية فى فلكه ، كما تدور الكواكب الصغيرة فى فلك الشمس ، وإنها ثلاثة أنواع (إذا سمح لنا التجوز بأن نستعمل هنا كلمة أنواع) وهى القيمية والرياضية والطبيعية . فأما القيمية فهى ، كمثل : العدالة والجمال والانسجام . وأما الرياضية فهى كمثل : العظم والصغر والتقابل . وأما الطبيعية فهى كمثل : الحيوان والنبات والجماد . وقد بقى النوعان الأول والثانى موضع قداسة من أفلاطون نفسه ومن معاصريه . أما النوع الثالث فقد وجهت إليه طائفة من الاعتراضات أورد بعضها أفلاطون ذاته على نفسه فى محاورة بارمينيديس وأجاب عليها ، وورد البعض الآخر منها على لسان أرسطو متجها إلى أستاذه .

الفصل التاسع

تأثير أرسطو

لما كانت نظرية المعرفة عند المسلمين وليدة الفلسفة الإغريقية ، ولما كان زعيم هـذه الفلسفة عند العرب هو أرسطو الذى أطلقوا عليه اسم المعلم الأول — كما أسلفنا مرارا — بل الذى جزم ابن رشد بأن الاستثناء فى القانون الطبيعى أهون من نسبة الخطأ إلى أرسطو ، بل إن كل ما تأثر به مفكرو المسلمين من آراء غير أرسطو ، عزوه إليه وآمنوا بأنه من إنتاجه . لما كان ذلك كذلك ، فقد وجب علينا أن نقف أمام آراء هذا الحكيم وقفة متمهلة لكى نلقى عليهـا الأضواء الكفيلة بتجليتها ، فنتابع بهـذا منابع المعرفة الفلسفية الإسلامية إلى أصولها . وإليك هذه الوقفة :

ينبغى أن نقرر بديا أن أبرز ما أثر فى البيئة الإسلامية من مؤلفات أرسطو التى عالجت نظرية المعرفة هو المقالة الثالثة من « رسالة النفس » التى عنيت على الأخص بإماطة اللثام عن طبيعة المعـرفة البشرية فى أطوارها المختلفة . والمقالة الخامسة مما « بعد الطبيعة » والمقالة الثامنة من « علم الطبيعة » . وهاتان المقالتان الأخيرتان تشتملان على تأملات حكيم استاجيرا فى المحرك للسماوات .

النفس ونظرية المعرفة

لما كانت نظرية المعرفة كلها عند أرسطو (تتأسس على فهم النفس وطبيعتها ومراتبها ومصيرها) فقد كان لزاماً علينا أن نبدأ دراسة المعرفة عند هذا الحكيم ببحث آرائه فى النفس . وإليك البيان :

للنفس عند أرسطو إطلاقان: أحدهما (يطلق على النفس بمعناها العام وهى المشتركة

فى جميع الكائنات الحية) والآخر يطلق عليها بمعناها الخاص وهى التى لا توجد إلا فى الإنسان [ولما كان المعنى الثانى لا يتبين إلا بعد إيضاح الأول ، فقد وجب أن نقف هنيهة بالنفس العامة عند أرسطو لنستطيع بعد ذلك أن نشرح النفس الخاصة التى هى الغاية المقصودة] .

وهذه النفس العامة عنده هى : [بديا جوهر النشاط الحيوى ، ومحرك هذا النشاط دون أن يتحرك] لأنه وإن كانت الطبيعة تمزج بعض العناصر بالبعض الآخر (لتجعل الحياة به ممكنة (إلا أن هذا المزج ليس أصلا لتلك الحياة) وإنما نتيجة هذا التوفيق الذى تقوم به الطبيعة بين العناصر هى الحياة أو قابلية هذا الكائن للحياة ، ولكنه لا يصير حيا بالفعل إلا حين تحل فيه هذه الصورة الجوهرية المسماة بالنفس] فى هذه اللحظة فقط يستطيع الكائن أن يقوم بوظائف الحياة التى كان مشتملا عليها بالقوة . [وإذن فالنفس هى أولى صور الجسم الطبيعى المركب ، وهى مرتبطة به ارتباط قوة القطع بالسكين] وينتج من هذا الجزم أن النفس ليست — كما كان « فيثاغورس » و « أفلاطون » يتصوران — (كائنا شخصياً مفارقا للجسم ولم تعد ذلك الكائن الرحال الذى ينتقل من جسم إلى جسم ليستوفى حظه ، ولكنها فى الجسم كالنظر فى العين توجد وتختفى معه] .

وبناء على ذلك فلا ينبغى أن يكون بين مباحث الفلاسفة مبحث خاص بالنفس ، لأن النفس وحدها لا وجود لها ، وإنما يجب أن تدرس قواعدها ووظائفها كجزء من أجزاء الكائن الحى . وقد فعل « أرسطو » هذا فقسم هذه القوى إلى أربع ، وهى (الغاذية والإحساسية والمحركة والناطقة) ودرجات هذه القوى الأربع هى مرتبة على النحو الذى تقدم أى أن أدناها جميعاً الغاذية ، ثم تليها الإحساسية ، ثم المحركة ، ثم الناطقة . وكل كائن تحققت فيه قوة عليا ، وجب أن توجد فيه ما هى أدنى منها ولا عكس . فإذا وجدت القوة الناطقة مثلا فى كائن وجب أن توجد فيه القوى الثلاث الأخر ، وذلك كالإنسان . وإذا وجدت فيه

الإحساسية وجب أن توجد فيه الغاذية كالحيوان ، بينما قد توجد الغاذية ولا توجد معها قوة أخرى كما فى النبات .

وليست هـذه القوى نفوساً مختلفة تثوى كل نفس منها فى موضع خاص من الجسم ، بل إن لـكل كائن حى نفساً واحـدة حتى الـكائن الذى اجتمعت لديه القوى الأربع ، وإنما هذه الفوارق التي بينها هي منطقية فحسب ، لأنها ناشئة من اختلافات الأفعال الصادرة عن هذه القوى . فالتغذى مثـلا غير الإحساس ، والإحساس غير التعقل . وهذه المغايرة هى التى اقتضت تعدد القوى النفسية أو تعدد وظائفها .

انتزع « أرسطو » هذا التقسيم الذى أجراه على النفس من الواقع شأن كل فلسفته ، إذ أنه نظر إلى الـكائنات الحية فألفاها تنقسم إلى ثلاثة أقسام : النبات وهو الـكائن الذى يتغذى فحسب ، والحيوان وهو الـكائن الذى يتغذى ويحس ويتحرك بالإرادة ، والإنسان وهو الذى اشتمل على كل ما فى الحيوان وزاد عليه العقل ، فاتخذ هذه الاختلافات أساساً لتقسيمه السابق .

وكذلك حكمه بأن القوة الغاذية موجودة لدى الأنواع الثلاثة ، وبأن القوى الأخرى موجودة فى بعضها دون البعض بناءاً على ما اتضح له من أن جميـع الـكائنات الحية فى حاجة إلى أن تتغذى وليس فى حاجة إلى الإحساس والتحرك بالإرادة إلا بعضها وهو الحيوان بقسميه : الأعجم والناطق ، وليس فى حاجة إلى التعقل إلا قسم من هذا البعض وهو الإنسان .

غير أن هذه الفروق التى تفصل بعض الـكائنات عن البعض الآخر لم تباعد بين هذه الـكائنات مباعدة تامة ، بل ظل كل منها مرتبطا مع الآخر بصلات خلقية وثيقة ، وهذه الصلات هي التي تشرح قانون الغائية فى الطبيعة ، فالذراعان لدى الإنسان مثلا يشبهان الجناحين فى الطير ، والساقين الأماميتين فى الحيوان .

والمنقار فى الطير يشبه الأسنان فى الحيوان والإنسان . والشعر فيهما يشبه الريش فى الطير ، وهلم جرا .

ومن هـذه الصلات أيضا ما نشاهده بين بعض الحيوانات البحرية التى تشبه النباتات فى اتصالها بالأرض إلى درجة أنها تموت على أثر اقتلاعها . وكذلك ما نشاهده من شبه بين النبات فى بعض ظروفه والجماد . فهذا كله يدل على أن بين كل الـكائنات لحمة لا تنفصم عراها ، وهى لحمة الصلة الغائية فى الطبيعة .

ولا ينبغى — كما يرى الأستاذ بريهييه — أن يفهم من هذا أن « أرسطو » من أنصار مذهب التطور كلا، فهو يصرح فى وضوح أنه من غير الممكن أن يثمر القمح زيتونا ، والعنب قمحا ، وإنما الغاية المقصودة من هذا الـكون كله هى التى اقتضت هذه المشابهة بين الـكائنات جميعها بهيئة تختلف وضوحا وخفاء حسب اختلاف الحـكمة المقتضية لذلك .

أسلفنا أن منشأ هذا التقسيم المنطقى للنفس عند « أرسطو » هو اختـلاف الأفعال الصادرة عنها ، وهذا يقتضى أن نبين نوع أفعال كل قوة من هذه القوى حتى تتضح علة هذا التقسيم بالبرهان ، ولـكن لما كان بعض هـذه القوى ماديا والبعض الآخر غير مادى ، فقد قسم أرسطو بحثه عن النفس إلى قسمين : الأول « فيزيقى » وهو ما عرض فيه لأفعال القوتين : الغاذية والإحساسية والثانى ميتافيزيقى ، وهو ما عرض فيه لاختصاصات القوة الناطقة التى أهم أفعالهـا هو تمييز الحق من الباطل أو بعبارة أدق : هو المعرفة . وإليك هذا التصوير بالإيجـاز :

القوة الغاذية :

تتلخص وظائف هذه القوة فى سلوك جميع الوسائل التى تؤدى إلى تحويل الأغذية إلى لحم وعظم ، ودم وإلى امتزاجها بالجسم لـكى ينمو حتى يصل إلى غايته

الضرورية ويقوى على التماسك والاحتفاظ بالكون . فعندما يصل الطعام إلى الجوف مثلا تتسلط عليه الحرارة الآتية من القلب فتنضجه أو تتم إنضاجه ثم يتحول بعضه إلى سائل يسير فى الأوردة ثم يصير لحما ، والبعض الآخر يتجمد فيصير أظافر وعظما وقرونا وعلى العموم تعتبر القوة الغاذية هى العلة الوحيدة للكون ولحفظ النوع كله .

القوة الإحساسية :

أما وظائف القوة الإحساسية فيمكن حصرها فى فعل واحد وهو الاتصال بالعالم الخارجى ونقل صوره إلى الداخل . وهذه القوة مؤلفة من الحواس الخمس والحس المشترك . ولكل واحدة من هذه الحواس اختصاص فى النقل إلى الداخل . فالباصرة مثلا تنقل الألوان ، والذائقة تنقل الطعوم . وهكذا كل حاسة تلتقى مع ما يدخل تحت اختصاصها دون أن تتعداه إلى غيره ، ولكن لو أن الأمر اقتصر على الحواس الخمس الخاصة لرأينا وسمعنا دون أن نشعر بأننا نرى ونسمع ، فلذلك وجدت حاسة أخرى تدعى بالحاسة المشتركة وهى التى تشعرنا بأننا نحس .

غير أن هذه الحواس لا تشتغل بالإحساس ، لأنها بالقوة ولا تصير بالفعل إلا بعوامل أجنبية عنها ، هى منها بمنزلة المحرك من المتحرك . وهذه العوامل هى أولا التى تطبع صورها طبعا إيجابيا على الحواس السلبية كما يطبع الخاتم صورته على الشمع ، وكيفية ذلك أن تلتقى الحواس التى هى قوة محضة بالمحسات التى هى فعل محض ، فينتقل أثر الفعل إلى القوة انتقال الصورة إلى المرآة الأمينة التى لا تزيد عليها ولا تنقص منها شيئا . وعند ذلك تتدخل النفس فتحول هذه الصورة من المحسية المحضة إلى المفهومية ثم تستولى عليها ، وهنا يحصل الإدراك والحكم الجازم ، وعلى أثر هذا الحكم يسجل فى الذاكرة ليبقى بعد زوال المحس من أمام الحاسة ، ويختلف هذا البقاء باختلاف قوة الذاكرة وضعفها .

وليست نتائج الإحساس مقصورة على الحد الذى أسلفناه ، وإنما ينشأ شىء آخر وهو الخيال ، لأن « أرسطو » يرى أن كل خيال منشؤه الحس ، ولا يؤمن بالخيال الإنشائى الذى لم ينتزع من الخارج .

أهمية التجارب :

يرى « أرسطو » أن التجارب هى طريقة المعرفة ، وذلك لأن الإنسان مستعد لإدراك المعانى العامة ، وهو لا يستطيع إدراكها إلا إذا أدرك مجموعة الحوادث الفردية ، وهو لا يدرك هذه الحوادث إلا بالحواس . وإذن فالحواس كافية لتحقيق المعرفة ما دام أن العالم الخارجى له وجود ذاتى لا يتغير بحيث لو لم يوجد المدركون بحواسهم وعقولهم لوجد العالم كما هو ، ولما كان لذلك العدم أى تأثير . وهذا الثبات الذاتى للعالم هو الذى جعله ينتقل إلى نفوسنا بوساطة الحواس على ما هو عليه ، إذ لو كان غير ثابت لانتقل إلينا بطرق مختلفة ولهذا قد ضل السوفسطائيون حين زعموا أن الحقائق نسبية اعتبارية ، وأن الأفراد هم مقاييسها ، ولو كان ذلك صحيحا لما كان للمعرفة عين ولا أثر .

ومع ذلك فلا ينبغى الوثوق بالحواس إلى حد الاعتماد عليها فى كل ما تنقله إلينا ، لأنها ليست معصومة من الأخطاء . وأهم أسباب هذه الأخطاء هو أن الحواس لا تضمن إلا وجود الأشياء المحسة وصورها الخارجيـة ، أما طبائعها ومقاديرها فقد يكون موضوعا للانخداع .

بيد أننا نستطيع أن نبرىء أحكامنا المؤسسة على المحسات من الخطأ بقـدر المستطاع إذا فحصنا حواسنا فتحققنا من سلامتها من الأمراض، وأشرفنا كذلك على البيئات الحاوية للمحسات ثم راقبنا الحاسة المشتركة فأيقنا بأنها خاليـة من الأخطاء التى كثيراً ما تتعرض لها بسبب الاضطراب الذى يحدثه فيها امتزاج الصور المجتمعة فى داخلها ، والذى يترتب عليه تشويه الحقائق . فمثلا حينما يرىء العاشق أدنى تشابه بين شخص ومعشوقه يحكم بأنه هو . وحينما يسمع الجبـان

أى ضجيج يعتقد أنه خطر محدق بحياته . وما هذا ولا ذاك إلا نتيجة اضطراب فى الحاسة المشتركة أحدثه فيها امتزاج الصور المنصبة عليها . ومن هذه الأسباب الفعالة أيضاً لإبعاد الأخطاء عن أحكامنا الحسية هو استخدام التفكير المنطق فيما تنقله الحواس ولو أدى ذلك إلى مناقضة نقلها فعلا كما يحدث ذلك كثيراً . فحاسة البصر مثلا تنقل إلينا أن الشمس فى حجم التفاحة ، بينما هى عظيمة هائلة . فلو لم نشرك التفكير هنا لحكمنا بأن الشمس كما نقلتها إلينا الحاسة ، ولكننا إذا فكرنا ألفينا هذا محالا ، فلا يسعنا إلا أن نطيع الفكر فى هذه المسألة فنجزم بكبرها .

فإذا عنينا بكل هذه اللاحظات سلمت أحكامنا الحسية من الأخطاء واحتلت المنزلة الرفيعة التى شاءتها لها الطبيعة .

القوة الناطقة :

يضع « أرسطو » هذه القوة فوق القوتين : الغاذية والإحساسية ويحتفظ بها للانسان وحده من بين جميع الكائنات الحية .

واختصاصها عنده ليس الاستيلاء على المحسات كما هو شأن القوة الإحساسية ، وإنما هو الاستيلاء على الجواهر مجردة عن المادة التى تشخصها . فنحن مثلا نحس الحرارة والبرودة بحاسة اللمس ، ولكننا ندرك معناها بالقوة الناطقة ، وكذلك نرى « سقراط » و « كالياس » بحاسة البصر ولكننا ندرك منهما المعنى المشترك وهو الإنسانية بالقوة الناطقة كذلك .

ولما كان كل شىء فى الطبيعة له صورة ، وكل صورة يمكن أن تعقل بالقوة الناطقة كانت جميع الجواهر الموجودة فى الطبيعة من اختصاصات القوة الناطقة ، بل إن المادة بالقوة أو الهيولى يمكن أن تعقل كذلك بهذه القوة ولو أنها لاتزال غير محدودة . والنتيجة من كل هذا هى أن اختصاص القوة الناطقة هو العام المشترك

لا الخاص المشخص . ولكن إذا ادعى مدع أن كل ما فى الطبيعة داخل فى حدود اختصاصاتها ، وجب أن يكون أحد جوانبها وهو الجانب الذى يتقبل صور الموجودات لا صورة له ، إذ لو كان له صورة لاستحال عليه أن يقبل الصور الأخرى ، وخلو هذا الجانب من الصورة يقتضى أن لا يكون بالفعل ، بل بالقوة وهو الذى أطلق عليه « أرسطو » (اسم القوة العاقلة السلبية) . وبما أنها سلبية فهى لا تستطيع أن تنقل التفكير من القوة إلى الفعل ، لأن فاقد الشىء لا يعطيه . ولذا كانت فى حاجة إلى محرك يمدها بالقدرة على تصيير الأفكار بالفعل ، وهذا المحرك هو الذى يسميه « أرسطو » بالقوة الإيجابية ، وهى دائماً بالفعل)

غير أن هذه القوة السلبية مع استمدادها المعونة من القوة الإيجابية لا تستطيع أن تدرك الحقائق الحسية بطريقة مباشرة لأن إدراك هذه الحقائق لابد فيه من جوارح مادية ، وهى لا جوارح لها . وإذن فهى تنتظر الصور التى تنتزعها القوة الإحساسية من الموجودات الخارجية وتختزنها فى المخيلة حتى إذا ارتسمت فيها استولت عليها وتعقلتها ولكن لما كانت هذه الصور المنتزعة من المحسات ليست معقولات نقية مجردة ، كان من الضرورى قبل كل شىء أن تحولها القوة الإيجابية إلى معقولات . وفى هذه الحالة تصبح تلك الصور صالحة لأن تتقبلها القوة السلبية لتتحكم فيها .

بان من كل هذا أن القوة العاقلة فى النفس قسمان : سلبى وإيجابى . فأما السلبى فهو شخصى خاص وهو — وإن لم يكن ماديا — يعتمد على القوة الإحساسية اعتماد الزهرة على ساقها ، ويلحقه ما يلحق القوتين : الغاذية والإحساسية من تأثرات الجسم ، ولكن ليس معنى قول «أرسطو» إن القوة السلبية يلحقها ما يلحق الجسم أنها فانية ، فليس عنده شىء فان ألبتة ، وإنما معناه أنها تنحل وتتلاشى وتنتشر فى الطبيعة إلى أن توجد شروط اجتماعها فتجتمع .

أما القوة الإيجابية فهى واحدة عامة غير مشخصة خالدة . وكانت موجودة

قبل أن تتحد مع بقية قوى النفس ، وستظل بعد مفارقتها إياها . إذ أنها فى مأمن من كل ما يلحق القوى المادية من عناء وضعف وفساد .

وتصوير ذلك عنده — فيما يظهر — أن القوى الإيجابية فى جميع أفراد بنى الإنسان ليست قوى متعددة مختلفة ، بل هى أشعة متساوية تسكب على الجميع من قوة واحدة فيتصل كل شعاع منها بالقوة السلبية فى الفرد فيبرز كل ما فيها من القوة إلى الفعل ، لأن هذا الشعاع هو فعل محض . أما الاختلافات الموجودة بين بنى الإنسان فى الفهم والعقل رغم تساوى القوى الإيجابية المنسكبة على الجميع ، (فمنشؤه اختلاف القوى السلبية التى هى بمثابة الأوعية للقوى الإيجابية والتى يختلف تأثير هذه القوة فيها باختلاف استعداداتها).

ذكر « أرسطو » هذه التفاصيل فى المقالين الأول والثانى من «رسالة النفس» كما بسط فى الثالث — وهو أهم مقالات تلك الرسالة عند المسلمين — نظرية المعرفة العقلية التى تعنينا فى هذه البحوث أكثر من غيرها ، والتى يجملها أن دراسة قوى النفس ووظائفها تكشف لنا مظهرين هامين : أولهما مظهر علمى ، إذ أن هذه الدراسة تقتادنا إلى معرفة الأنسجة والأعضاء التى تسمح للملكات بأن تتمرن . وذلك بالنسبة إلى الوظائف الغاذية والإحساسية . وهنا يلمح الباحث الاتجاه الواضح نحو البحث التجريبى الواقعى الذى هو أحد مميزات مذهب « أرسطو » .

أما المظهر الثانى فهو الاتجاه إلى الملكة العليا ، وعلى الأخص أسمى جوانبها ، وهو القوة العقلية التى تستطيع تمييز الحق من الباطل ، سواء أكان ذلك عن طريق الحس أم بوساطة العقل ، إذ أن « أرسطو » [يعترف للحس بالمعرفة الأولى التى هى نتيجة الاتصال بين «الحاس والمحسوس»]. ولكن هذه المعرفة الحسية تتجه عنده دائماً نحو المعرفة العقلية مادام أن العقل هو الذى يستولى على الأشياء بلا مادتها ، وهو منتج جميع الأفكار الأخر على هيئة النور الذى ينقل الألوان

من النفس البشرية . فهل هو كالعقل بالقوة ؟ يبدو أنه ليس كذلك مادام أن أرسطو يعلن أنه غير قابل للفساد، بل هو أبدى، بينما أن العقل السلبي هو قابل للفساد . وإذا كان جوهراً منفصلا عن النفس البشرية، فهل هو الإله ذاته ؟ يبدو ذلك. ومما يقوى هذا الترجيح أن أرسطو يصرح بأن العقل هو أشد أجزائنا إلهية ، وأن نشاطه هو الذى يرتفع بنا عن الطبيعة البشرية . ولكن ذلك الحكيم لا يعبر بوضوح عن رأيه فى هذه النقطة البالغة الأهمية ويترك شراحه فى حيرة تتسبب فى اختلافات شتى بين فلاسفة الإسكندرية ويكون لها نتائج جدية بل خطيرة تكتنف مذاهب فلاسفة الإسلام .

ولقد كان من نتائج هذا الغموض أن ذهب الإسكندر « الافروديسى » إلى أن « أرسطو » يرى أن هـــذه القوة الإيجابية هى نفس المحرك الأول . ولاريب أن للاسكندر بعض العذر فى رأيه هذا ، لأن عبارات « أرسطو » عن هذه القوة تحمل الباحث على أن يفهم أنه كان يرى اتحادها بالمحرك الأول ، أو أنها هى هو لاسيما أنه نعتها بالوحدة والعمومية والأزلية والأبدية والقدسية وبعدم قابلية الفساد أو التأثر ، وبأنها فعل دائم وبالقدرة على تصيير كل ما هو بالقوة ، بالفعل وبأن امتداداتها تشمل جميع بنى الإنسان .

ولكن له عبارات أخرى تفيد غير ذلك . ولهذا لم يجزم المحققون برأى قاطع فى هذا الشأن . وهذا الغموض فى عبارات « أرسطو » هو الذى حمل الشراح على الاختلاف فى مذهبه عن خلود النفس أو فنائها ، إذ ذهب بعضهم إلى أنه كان يرى فناء النفس ، لأنه صرح بانحلال القسم السلبى منها ، ولأن القسم الإيجابى هو من المحرك الأول لا من الانسان ، إذ ليس فى الانسان شىء خالد . وذهب البعض الآخر إلى القول بأن « أرسطو » كان يرى خلود النفس ، غاية الأمر أنه مادامت النفس صورة للجسم ، وأن الصورة لا يمكن أن تقوم بذاتها فى الخارج ، فحياة النفس بعيدة عن الجسم فى نظره لا تزيد على أنها نظرية منطقية لا تتحقق تحققاً

واقعياً ألبتة ، وهو فى هذا يقول : إن النفس لا تعرف لها وجوداً بغير الجسم، فهى — وإن لم تكن جسما — صورة للجسم . ولذلك هى تعقل ولا تتذكر ولا تشعر إلا وهى فيه » .

وهذا كله يشعر الباحث بأن « أرسطو » إن لم يقل بفناء النفس فهو على الأقل يقول بنفى خلودها الذاتى المستقل . أما نحن فنرى أن هذه القوة هى عند « أرسطو » غير المحرك الأول ، وأنها وحدة من نور انبثقت عن هذا المحرك ثم اتجهت منها أشعة بعدد النفوس الإنسانية ، فإذا فسد جسم الفرد وانحلت نفسه السلبية انكمش الشعاع الإيجابى الذى كان منسكبا على هذه النفس وعاد إلى الأصل الذى صدر عنه فتلاشى فيه دون أن يتغير شىء من جوهره » وبما أن هذا الشعاع قدسى فهو يكسب الإنسان فهم الحقائق العلمية . ولهذا يجب عليه أن ينمى هذا الفهم فى نفسه دائماً ليديم ظهور أشرف شىء فيها ، وهو ذلك السمو القدسى الذى هو الخاصية البارزة المميزة للانسان عن بقية الكائنات الحية . فإذا أهمل حياة الفهم والتعقل واشتغل بالحياة المادية فقد أهدر كرامته — فى نظر أرسطو — وأهمل حياته الخاصة وعنى بحياة غيره وهى الحياة الحيوانية .

ومن هذه التفاصيل كلها يتبين أن رسالة النفس الأرسطية لها أهمية عظمى فى الفلسفة عامة ، وفى نظرية المعرفة خاصة ، وأنها تحتفظ بقيمتها العلمية حتى الآن ، لأن « أرسطو » لا يزال يستمتع فى عصرنا الراهن بهيبته كعمدة فى المنطق والسيكولوجية بلا منازع ، بل إن عددا من المفكرين المعاصرين فى أوروبا يتضافرون على إحياء فلسفته فى شخصية المدرسة التوماسية . ولقد درس الفيلسوف الفرنسى جاستون روديبه « رسالة النفس » الأرسطية فى كتاب قيم لم يدخر فيه أى وسع من الثناء والتمجيد معللا ذلك بأنه يرى أن مذهبه أعمق من السيكولوجية الحديثة .

ومهما يكن من الأمر فإن السلسلة الفكرية الأرسطوطاليسية قد ظلت

حلقاتها تتتابع فى اطراد حتى اتصلت بالفكر الإسلامى . ومنشأ هذا التسلسل أن تلاميذ هذا الحكيم كانوا يعنون على الأخص بالبحث فى معانى العبارات الغامضة التى صاغ فيها أستاذهم مذهبه أكثر من عنايتهم بالعمل على امتداد نظرياته التحليلية ومعارفه عن الطبيعة أو محاولة إكمال ما نقص منها . وقد ترتب على هذه المحدودية أو على هذا الأفق الضيق أن نشأت منذ القرن الثانى بعد المسيح حركة ضخمة تدور كلها حول مركز واحد هو مشروع منتجات أرسطو وكان لهذه الحركة زعماء بلغوا من الشهرة حداً بعيد المدى كالاسكندر الأفروديسى فى نهاية القرن الثانى، وتيميستيوس، وسامبليسيوس فى القرن الرابع . وقد أثر أولهم فى الفلسفة الإسلامية تأثيرا بالغاً وليس هذا فحسب، بل إن دراسة «أرسطو» وشراحه قد صارت منذ ذلك العهد هى المناهج الإجبارية فى جميع المدارس الفلسفية فى الشرق . ومن أمثلة ذلك أن كتاب «إيساغوجى» فى المنطق تأليف فرفريوس تلميذ أفلوطين كان بمثابة مدخل إلى مقولات أرسطو «قاطيغورياس» . وفوق ذلك فقد كان من المناهج الدراسية فى الأزهر إلى عهد قريب .

وقصارى القول أن دراسة منتجات «أرسطو» وشروحها كانت هى التقليد الفلسفى الأساسى المتواصل، لأنها هى التى كانت تتولى نقل الطرائق الرئيسية لعرض المشكلات الفلسفية وتنظيم الفكر الجوهرية فى أمانة تامة، وكانت هى الضمان الوحيد لتحقيق الوحدة والاستمرار الفلسفيين أثناء انتهاء العصور القديمة وتداعى أبنية الامبراطوريات وظهور المسيحية والإسلام .

وقد استمرت هذه الدراسة سلسلة متلاحمة الحلقات منذ الشراح الإغريق والاسكندريين، والسوريين والبيزانطيين إلى ظهور فلسفة المسلمين . وعن طريق هؤلاء الأخيرين وصلت إلى مفكرى المسيحيين فى العصور الوسيطة . ومن الأدلة القاطعة على صحة ما تبين لنا فى بحوثنا هذه ذلك الجدل الحاد المتواصل حول طبيعة العقول وكيفية المعرفة العقلية، والذى بدأ عند تيوفراست تلميذ «أرسطو» المباشر ثم استمر بين أعلام الشراح وشغل عقول أفذاذ المفكرين كل تلك الحقب الطويلة حتى انتهى إلى مفكرى المسلمين . وقد نشأ هذا الجدل الهائل من تلك العبارات الغامضة التى وردت فى الكتاب الثالث من «النفس»

لأرسطو . ولـكن مفـكرى المسلمين لم يقفوا بإزاء هذه النظريات وقفة الجامد أو المقلد . بل وضعوا لها شروحا شخصية مستقلة أوضحت مواهبهم ، بل أبرزت عبقرياتهم كما سجل ذلك أعلام المستشرقين الذين عنوا بدراسة الفـكر الإسلامى . ومن أنصع الآيات على ذلك تلك العبارات اللاذعة المنيفة التى علق بها ابن رشد فى هـــذا الصدد على شرح الإسـكندر الأفروديسى وهى قوله : « إن الإسكندر الأفروديسى فى هذا جدير بالرثاء أكثر من جدارته بالنقد » .

تأثير الأفلاطونية الحديثة فى فلاسفة المسلمين

تحت اسم « ارسطو »

ممـــا تقدم يتبين أن منتجات أرسطو قد فازت — من حيث الـكمية والعناية والصدارة — بنصيب الأسد . وتلك ظاهرة كفيلة بإيضاح معنى الأثر البارز الذى تفرد به أرسطو فى عقلية المسلمين وإنتاجهم الذى سنقف بك عنده فيما بعد وقفات مستأنية . ولـكن هذه المنتجات الأرسطية قد سادتها الخرافات بسبب تلك الرسائل التى عزيت زيفا إلى المعلم الأول . وبيان ذلك أن عدداً من متأخرى الاسـكندريين قد لفقوا كتبا حشوها بـكثير من آراء « أفلوطين » و « بروكلوس » وأضافوا إليها قليلا من آراء « أرسطو » وتلاميذه ثم نسبوها كلها إلى هذا الحـكيم . ولعل فى مقدمة الأسباب التى دعتهم إلى هذا هو أنهم رأوا أن الناس انصرفوا عن مذهبهم وأصبحوا لا يعنون به . ولما كانوا من ضعفاء النفوس وممن لا خلاق لهم فقد أرادوا أن يعيدوا له احترامه الأول فلم يجدوا لهذه الغاية وسيلة أنجع من أن يعزوا هذه الآراء إلى « أرسطو » لأنه كان — فيما يلوح لنا — ذا سلطان على النفوس فى ذلك العصر ، ولم يـكن عزو تلك الآراء إلى حـكيم استاجيرا يتيسر لهم إلا بتلفيق كتب تحتوى عليها ، ووضع اسم « أرسطو » على هذه الـكتب ، وقد فعلوا فانتحلوا عدداً من المؤلفات نسبوه إلى هذا الحـكيم وهو منه براء . وهاك نبذة عن كل كتاب من هذه الـكتب مع نموذج من نصوصه .

١ - من هذه الكتب كتاب « ربوبية أرسطو » الذى هو عبارة عن قطع مختارة من تاسوعات أفلوطين ، وقد احتوى نظريات ذلك الحكيم حول الألوهية والموجودات المجردة عن المادة كما ضم بين دفتيه آراء تنسكية ترتكز على البصيرة مما يستحيل على أرسطو أن يكتب منه سطراً واحداً . وقد ترجم ابن ناعمة هذا الكتاب إلى العربية حوالى سنة ٢٢٦ هجرية وراجعه الكندى فى عناية ودقة بأمر أحمد ابن الخليفة المعتصم . وقد ترجم إلى اللاتينية بتصرف وطبع مرتين ، إحداهما فى « روما » سنة ١٥١٩ والثانية فى باريس سنة ١٥٧٢ ونشر بالعبرية مسبوقا بمقدمة قيمة مشتملة على عرض واف لنظرية الأقانيم الثلاثة عند الأفلاطونية الحديثة . ولكن مؤلف هذه المقدمة قد عدل بعض الشىء فى تلك النظرية ، فبعد الأقانيم الثلاثة التى هى الإله والعقل والنفس والتى ينبثق ثالثها عن ثانيها ، وثانيها عن أولها ، أضاف إليها أقنوماً رابعا هو الطبيعة المنبثقة عن النفس . وهو لا يكتفى بهذا ، بل يلائم بين تلك الأقانيم الأربعة وعلل أرسطو الأربع ، فيعلن أن الأقنوم الأول أو « أحد » أفلوطين يقابل العلة الغائية عند أرسطو ، وأن الأقنوم الثانى أو « العقل » يقابل العلة الصورية ، وأن الأقنوم الثالث أو « النفس » يقابل العلة المحركة ، وأن الأقنوم الرابع المضاف أو « الطبيعة » يقابل العلة المادية .

ومما يسترعى الانتباه هنا أن القارىء يعثر بين هذه المختارات على الرسالة الثانية من التاسوع الخامس الذى يشتمل على تلخيص جيد لمذهب أفلوطين كله .

ولكى نقفك على نوع النصوص التى وردت فى هذا الكتاب أردنا أن ننقل لك طرفا منها ، لتوازن بينه وبين ما تعرفه من آراء « أرسطو » . وإليك هذا الطرف :

« إن أفلاطون الإلهى هو المثل الأعلى للنوع الإنسانى الذى يدرك الأشياء بإلهام من المعرفة دون حاجة إلى أى قانون من القوانين المنطقية ، وإن الحقيقة المجردة لا تدرك بالفكر ، بل بالنظر المحض فى مقام الشهود » . ثم قال : « كثيرا

ما كنت ونفسي المجردة فكنت ،والحالة هذه : العارف والمعروف على السواء ، ولكم أعجبت بنفسي لما رأيته من الجمال والضياء ، ولما تحققته فيها من أنها جزء من الملأ الأعلى متمتعة بالحياة الموجودة في القوة الخالدة . وبهذا اليقين علوت بنفسي من عالم الملك والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت ، إلى المقام الأسمى ، فرأيت النور الجميل الذي لا يمكن أن يعبر عنه لسان ولا يدركه جنان . إلى أن يقول : « مركز النفس الأصلي في وسط الكون العام ، والإله من فوقها ، والطبيعة من تحتها ، والعقل يحملها من جوار ربها ويقرها في المادة فتبقى في الجسم إلى أجل معين ثم تصعد ثانياً إلى مكانها الأول . فحياة النفس تشمل الأدوار الثلاثة ، والعقل هو الأصل ، وهو الكل ، والكل فيه واحد . والنفس عقل أيضاً ما دامت بعيدة عن الجسم ، وعقل نسبي مدة وجودها فيه باعتبار ما كانت وما ستئول إليه ، أي بقوة الأمل أو بصورة الشوق لأنها وهي في سجنها المادي تصبو إلى فوق ، إلى المحل الأرفع الذي لا يدرك ولا ينعت فتحيا حياتها الأولى ، حياة الغبطة والنور » .

٢ — ومنها كذلك كتاب «العلل» الذي نسب إلى «أرسطو» وهو في الحقيقة لـ « بروكلوس » الاسكندري الذي تخالف آراؤه آراء « أرسطو » مخالفة جوهرية في الكون كله ونشأته ومصيره .

٣ — ومنها كذلك كتاب « التفاحة » وهو محاورة بين « أرسطو » وأحد تلاميذه ، وهو في حالة الاحتضار . وهذا الكتاب هو محاكاة محضة لكتاب « فيدون » الذي صور فيه « أفلاطون » منظر موت سقراط وإن كان القارىء يعثر فيه من حين إلى حين على بعض التعاليم الأخلاقية للمشائين .

وإليك نموذجا مما وضعه مؤلف هذا الكتاب على لسان المعلم الأول زورا وبهتانا ، قال :

« حقيقة النفس هى المعرفة الصحيحة التامة ، فهى الفلسفة . ولذلك يجد الإنسان فى معرفة الحقيقة المعرفة الصحيحة نهاية السعادة المنتظرة للنفس العارفة بعد الموت . وكما أن نتيجة العلم إدراك الحقيقة والفضيلة ، كذلك نتيجة الجهل الوقوع فى « الرذيلة » . وليس من شىء فى الأرض ولا فى السماء سوى العلم والجهل ونتيجة كل منهما . فليست الفضيلة شيئاً سوى العلم ، وليست الرذيلة إلا الجهل . فالعلم والفضيلة أو الجهل والرذيلة كالماء والثلج حقيقتهما واحدة وصورها مختلفة .

إن النفس لتجد فى المعرفه التى هى الحقيقة الالهية سعادتها الحقة ، وليس فى الأكل والشرب وبقية اللاذ المادية ، لأن اللاذ عبارة عن شعلة نار تلتهب زمناً ثم تنطفىء . أما الحرارة الثابتة والضوء المستمر فيحدثان فقطعن النفس الفكرة التى تبحث عن خلاصها من عالم الشهادة . ولهذا لا يخشى الفيلسوف الموت ، بل يستقبله بالراحة إليه والسرور منه إذا دعاه الرب إلى جواره . إن اللذة التى يحصل عليها الحكيم بمعارفه المحدودة فى هذه الحياة الدنيا لبرهان قاطع على الغبطة الكبرى التى سينالها بتحرير نفسه من سجنها المادى ويوصلها إلى مقام الشهود ، وإن الفيلسوف ليعرف ذلك بمعرفته نفسه ، فمن عرف نفسه فى هذه الحياة وصل بهذه المعرفة إلى إدراك جميع الأشياء بعلم خالد ، أى نفس أبدية لا يدركها الفناء .

وأياما كان فإن الفلسفة الاسلامية — فيما تتبع فيه فلاسفة الاغريق — مؤسسة فى جوهرها على منتجات أرسطو ممزوجة بشروح طويلة من مفكرى الأفلاطونية الحديثة .

على أنه مما يدعو إلى الدهش هنا أن الباحث لا يشعر بالفارقات البارزة بين أى مذهبين فى المحيط الفلسفى شعوره بها بين مذهبى ارسطو والأفلاطونية الحديثة ، إذ أن الأول تجريبى عقلى يعتمد على الأحداث والوقائع فلا يؤمن بإنسانية دون إنسان ، ولا بحصانية دون حصان مشخصين ، وكل اتجاهاته واقعية مؤسسة على المنطق الاصطلاحى الفنى بينما أن الثانى عرض وتحليل لوجود قوى

روحية يبدو الكون مغمــوراً بهـا ولا يمكن إدراكها إلا عن طريق الانفعالات والإلهامات».

ولكن أعلام الفكر الإسلامى قد استطاعوا أن يعينوا محيطات المعرفة المختلفة، وأن يبينوا حدودها، فعرفوا كيف يوفقون بين هذه المتعارضات ويجمعون تلك العقول المتباينة، والأهواء المتضادة فى إطار واحد».

بيد أن العدالة تحتم علينا أن نقرر — مع المستشرق البلجيكى دوهيم فى كتابه « نظام العالم » — أنه لو لم تكن ثمار ذلك التوفيق القديم التى أنشاها الأفلاطونيون المحدثون قد عزيت إلى أرسطو بوساطة أولئك الذين وضعوا تحت اسمه كتابى : « الربوبية » و « العلل » لما كان من الممكن أن يفوز المعلم الأول لدى مفكرى العرب والمسيحيين واليهود بتلك السلطة العجيبة التى استمتع بها فى العصور الوسيطة ·

القسم الثالث

معارف مفكري المسلمين

نظرة عامة

هل مفكرو المسلمين فلاسفة ؟

جحد كثير من الباحثين الأوروبيين المحدثين المنزلة التى شغلها فلاسفة الإسلام فى تاريخ الفلسفة ، وزعموا أن مصباح الفكر الذى خبا نوره فى الاسكندرية تحت ضغط الديانة المسيحية لم يعد إلى السطوع إلا على أيدى بيكون وديكارت وأشياع كل منهما من الفلاسفة المحدثين ، أما جميع من ظهروا فى البيئتين الإسلامية والمسيحية منذ القرن السادس إلى القرن السابع عشر فليسوا إلا تراجمة أو مقلدين لا يصح إطلاق كلمة فلاسفة عليهم ألبتة . ①

ولكن فريقاً آخر من هؤلاء الباحثين خالفوا الأولين فى هذا الرأى فذهبوا ② إلى أن مفكرى الإسلام فلاسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وأن لهم بين الفلاسفة العالميين منازل رفيعة وبرهنوا على ما ذهبوا إليه ببراهين اقتطعوها من منتجات أولئك الفلاسفة .

ولما كان الوفاء للعلم يتطلب منا الإنصاف فى الحكم على هذين الرأيين ، ولما كان الإنصاف لا يتيسر لنا إلا بعد الدراسة والبحث والموازنة ، ولما كنا قد فرغنا من دراسة الفلسفة الإسلامية عامة واستطعنا أن نعقد بينها وبين غيرها من الفلسفات ما نستطيع أن نطلق عليه اسم الموازنة العلمية ، فقد حق لنا بعد ذلك أن نبدى آراءنا فى هذا الموضوع صريحة ناصعة ، ويمكن أن نجملها فيما يلى .

إن هذه المعضلة مؤسسة على سؤالين بسيطين أو سؤال واحد ذى فرعين ، مؤداه : « هل مفكرو الإسلام فلاسفة ؟ » وإذا كانت الإجابة بالإيجاب وأمكن دعمها بالأدلة فما هى منزلتهم من الفلسفة العامة ؟

ولا ريب أن الإجابة على الشق الأول من هذا السؤال تستلزم بدياً تعريف الفلسفة

ثم تطبيق هذا التعريف على منتجات فلاسفة الإسلام ، فإذا ألفيناه ينطبق عليها ، جزمنا بأن هذه المنتجات فلسفة ،وأن منتجيها فلاسفة . وإذا لم ينطبق عليها أصدرنا عليهم الحكم الذى يستحقونه عدالة وإنصافا .

وفى حالة إثبات جدارتهم بوصف الفلاسفة ، يجب علينا أن نعنى بتحديد المنزلة التى يستحقونها بين حلقات سلسلة الفكر البشرى مستندين فى هذا التحديد إلى بعض نواحى تجديداتهم فى الفلسفة العامة . وإليك البيان :

إذا كان قد ثبت من خلاصة التعريفات الجامعة المانعة التى وضعها القدماء والمتوسطون والمحدثون للفلسفة أنها «هى البحث عن المبادىء الأولى أو الجواهر الأساسية والعلل الفاعلة للأشياء حتى ينتهى هذا البحث إلى العلة الأولى »

أو أنها « هى البحث العقلى الحر المنظم عن أسرار الكون وخفايا الوجود ».

أو هى « البحث عن من أين ، وإلى أين ، وكيف ولماذا ؟ » .

أو أنها « ما يمكن أن نعرف وما يجب أن نعمل ؟ » .

وإذا كنا بعد الدراسات الشاملة والبحوث الوافية قد تبينا أن منتجات مفكرى الإسلام قد تعقبت المبادىء الأولى للكائنات فى تدرج محكم وتناسق يكاد يبلغ حد الكمال،وارتفعت — كما يقول أحد المستشرقين — من ظلام المادة الذى لا تتصل به العقول ، إلى أسمى المجردات التى بهر نورها البصائر ، وإذا ألفينا أولئك المفكرين يبتكرون ما لم يدر للأقدمين بخلد، ويعالجون أصول المشكلات الأساسية وفروعها معالجات لم تخطر لهم على بال ، ويكملون من منتجاتهم ما نقص ، ويوضحون منها ما أظلم وانبهم ، ويقوون ما ضعف ، ويدللون على ما افتقر إلى الأدلة ، ويعللون ما أعوزته العلة ، ويصوغون المعضلات العويصة فى أساليب لدنة مرنة لا تحول رصانتها دون طرافتها ، ولا تتعارض فنيتها مع سلاستها

وليس هذا فحسب ، بل إنهم كثيراً ما يخالفون أساتذتهم من الإغريق مخالفة لا تشهد لهم بحرية التفكير فحسب ، بل تصعد بهم إلى درجات الأفذاذ المتازين. إذا تبين لنا كل هذا ، فقد وجب أن نجزم غير مترددين بأن هذه المنتجات فلسفة ، وأن أربابها من أعلام الفلاسفة العالميين ، وهاك شيئاً من التدليل على صحة هذه الدعوى :

قسم الفلاسفة الأقدمون الفلسفة إلى قسمين : نظرى وعملى ، وقسموا النظرى بدوره إلى ثلاثة أقسام . أولها الطبيعى أو العلم الأدنى . وثانيها الرياضى أو العلم الأوسط . وثالثها ما بعد الطبيعة أو العلم الأعلى . وكذلك قسموا العملى إلى ثلاثة أقسام . أولها الأخلاق . وثانيها تدبير الأسرة . وثالثها السياسة . وقد وضعوا لهذه الأقسام كلها أداة وأوجبوا تقدمها عليها لأنها ضرورية لفهمها وهى المنطق أو القانون الذى تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ فى الفكر . ولقد كان من الطبيعى أن نبدأ نظرتنا إلى فلاسفة الإسلام بما استحدثوه فى هذه الأداة الضرورية لفهم الفلسفة . فإذا انتهينا من هذا انتقلنا إلى ما استحدثوه فى غيرها من أقسام الحكمة . وفى الحق أنه إذا ألقى الباحث نظرة عاجلة مثلا على رسالة الفارابى التى أجاب فيها على الأسئلة الفلسفية التى وجهت إليه استرعى انتباهه ما استحدثه هذا الحكيم فى علم ميزان العقل البشرى ، لا من حلول مشاكله فحسب ، بل من نظريات جديدة تستحق العناية . غير أنه لما كان ما استحدثه الفارابى فى المنطق أموراً فنية وحلولا لمعضلات اصطلاحية قد يثقل ظلها على غير المتخصصين من القراء . فقد آثرنا أن نكتفى منها بالتلميح دون التصريح وإذا تركنا الفارابى جانباً وعرجنا على ابن سينا ألفيناه قد صاغ المنطق — بعد تعقده — فى أسلوب واضح يمكن أن يكون فى متناول العقليات العادية فضلا عن الممتازة . وفوق ذلك فإنه قد أبدع فيه إبداعاً مشرفاً وجدد فيه نواحى لم تخطر لأرسطو نفسه ولا لفرفريوس أو للاسكندر الأفروديسى ببال . وإن نظرة واحدة يلقيها الباحث على كتب : الشفاء ، والنجاة ، والإشارات ، أو على الكتب المنطقية الفنية لهى أصدق برهان على صحة ما نقول .

وأخص ما لفت أنظار المستشرقين لدى فلاسفة الإسلام عامة هو ذلك الفرق الجلي البارز الذى أوضحوه بين الحدين : الكامل والناقص، والرسم . وجزموا بأن التعاريف الجامعة المانعة التى تصلح لأن تكون أساساً للبراهين الثابتة يجب أن تؤسس على الحدود لا على الرسوم . ويلاحظ « البارون كارادى فو » عقب دراسته منطق ابن سينا أنه — على الرغم من تأثره بأرسطو وفرفريوس — لم يكن ذنباً لهما ، وإنما كان حر الفكر مجدداً فى كثير من النواحي . وهو فى هذا يقول : « إن كل ما قلناه آنفا عن ابن سينا وما استشهدنا به من نصوصه يشعر القارىء بمميزات الوضوح والإيجاز والدقة والجزم والقوة فى هذا المنطق الذى يتبع المؤلف فيه أرسطو وشراحه ، ولكن بحرية ودون أن يجعل نفسه مرة واحدة عبداً لهم ، لا فى منهجهم ولا فى عملهم ، بل بالعكس هو يكمل منهم ما نقص ، ويصلح ما فسد ، ويهاجم ما حاد عن الحق فى رأيه » .

ومن ذلك أيضا قوله : « إن منطق ابن سينا واضح جلى مؤدى بأسلوب جليل يعد تحفة فنية فى العصر الذى كتب فيه ، وليس موضوعا فى تلك الصور المعقدة البربرية التى ظهرت فى العصور الوسيطة فى أوروبا ، ولا مصوغا تلك الصياغات التى دلت على فساد أذواق أصحابها[1] » .

هذا فيما يختص بعلم المنطق ، أما الفلسفة فإننا لو حاولنا أن نطوف هنا بمبتدعاتهم فيها حتى تطويفا سطحياً لتعسر علينا ذلك كل التعسر ، لأن إبداع الفارابى فى العقول العشرة وفى مصير النفس ، ومحاولته التوفيق بين أفلاطون وأرسطو بعد إثباته وحدة الفلسفة الحقة ، وعدم إمكان الخلاف فيها ، ومحاولة التوفيق كذلك بين الفلسفة والإسلام ، وإبداع ابن سينا فى النفوس الفلكية ، وفى النفوس الإنسانية وملكاتها واختصاصاتها ، وفى مشكلة العام المشترك وغير ذلك ؛ وإبداع ابن رشد فى إيجابية العقول العامة ووحدة العقل البشرى ، وتقسيم الإنسانية إلى ثلاثة أقسام يلتئم القسم

---

(١) انظر كتاب ابن سينا للبارون كارادى فو

الأول منها مع الحجج المنطقية وهم الحكماء والثانى مع الجدليات وهم رجال الدين، والثالث مع الخطابيات وهم العـــامة وما شاكل ذلك أعظم من أن تتسع له عجالة كهذه.

والذى حدانا إلى التمثيل لإبداع ابن رشد بهذين المثالين هو أن نظرية العقل والنفس عنده كانت المفتاح الأول لمغلقات أرسطو التى ظلت فوق متناول عقول جميع الشراح الاسكندريين والمسيحيين والمسلمين إلى أن أزال عنها ابن رشد النقاب للمرة الأولى كما سنبين ذلك فى موضعه من بحث المعرفة عند ابن رشد. وليس هذا فحسب، بل إن آراءه فيها كانت مبعث ثورة هائلة فى الحياة العقلية المدرسية فى أوروبا، وكان لهذا انصار وخصوم انتهى النزهاء منهم جميعاً بإجلال ابن رشد والسير تحت رايته فيها.

أما نظرية تقسيم بنى الإنسان، فقد كانت الحد الفاصل بين القائلين بإمكان التوفيق بين الدين والفلسفة وخصومهم فى هذا الرأى. ولاريب أن هذه المسألة قد هزت العقول البشرية هزاً عنيفاً منذ أقدم العصور وظلت تهزها حتى قال ابن رشد كلمته التى جعلت كثيراً من المستشرقين والباحثين المحدثين يعترفون له بالأولية من بين فلاسفة العصور الوسيطة فى الشرق والغرب، ولا يترددون فى اعتباره من أعيان الفلاسفة العالميين.

منزلتهم فى الفلسفة العامة:

بقى علينا بعد ذلك الذى أثبتناه آنفاً من أن فلاسفة الإسلام هم فلاسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة أن نتبين منزلتهم فى الفلسفة العامة. وهذا أمر قد أصبح ميسوراً الآن، لأن البحث كان فى القرن التاسع عشر لايعنى ألبتة بدراسة الأشخاص، وإنما يعنى بدراسة النواميس الكونية وما يتفرع عنها من أحداث وتطورات كما أعلن «أجوست كونت» و«هيجيل» و«رينوفييه» أنه يجب الانشغال بالقوانين الفلسفية لا بالفلاسفة. أما الآن فقد تحول المنهج فى العصر الحاضر إلى العناية بالفلاسفة الذين ابتدعوا تلك النظريات وهذا المنهج الجديد أقدر على إبانة الفروق بين المفكرين، وهى أساس الفروق بين النظريات وقد سمح ذلك للمستشرقين

بأن يتبينوا القيمة الحقيقية التى فازبها فلاسفة الإسلام بين صفوف المفكرين العالميين ، وأن يقدروهم حق قدرهم ويعترفوا فى كتبهم بشهادات نحب أن نذكر منها هنا طرفا على سبيل الاستئناس ، قال الاستاذ « مانك » ما يأتى :

« إن ابن سينا كان أحد العباقرة الذين هم فوق المستوى العادى ، وأحد الكتاب المفرطى الخصوبة ، فإنه فى وسط وظائفه العامة وأسفاره العديدة ، وفى حياته المضطربة بالعواصف السياسية المائجة بالخصومات والأهواء والرغبات ، قد وجد من الوقت مايسمح له بتأليف عدد من المؤلفات الهائلة التى يكفى واحد منها لأن يضمن له مكاناً فى الصف الأول بين المفكرين [1] ».

وقال الأستاذ « كارادى فو » فى آخر كتابه عن ابن سينا :

« الآن وبعد أن انتهينا من هذا المؤلف وفى الوقت الذى لا أفارق فيه قرائى فحسب ، بل أفارق فيه هؤلاء الأموات الأجلاء الذين كونت أفكارهم موضوع هذه الدراسة ، لا أريد أن أضيف إلى ما قدمته إلا كلمة وجيزة أعبر بهاعن السرور الذى أحسست به فى قضاء بضعة شهور على صلة بأولئك الذين كان لهم ثقة وإيمان بالعقل ، والذين فكروا على ضوء القانون المنطقى ، والذين أبانوا فى كل لفظة ما تستطيع أن تحتمله من معان ، والذين اعتبروا أن الفلسفة هى العلم ، والذين علموا الناس أن السياسة جزء من العلم ، والذين رأوا أن الدول يجب أن يحكمها الحكماء . أولئك الرجال ذوو القلوب الكبيرة الذين لم يكن إيمانهم بأن العقل محدود وبأن فوقه نوعاًمن المعرفة البصيرية التى تدفع النفس إلى الانغماس فى التنسك يحملهم على الإقلال من الإجلال الذى كانوا يحيطون به العقل أولئك الرجال ذوو العقول الواسعة الذين يجدر امتداد معارفهم وتعددها بإثارة الحسد فى نفوس هواة المتخصصين من العلماء فى عصرنا الحاضر مادام أولئك

---

(١) انظر كتاب مزيج من الفلسفتين اليهودية والعربية للأستاذ مانك .

القدماء قد حاولوا بكل ما أوتوا من قوة فى عصورهم أن يفهموا جميع النظريات والذاهب ، ولم يعرفوا أى حائل يقف بينهم وبين البحث العقلى . أولئك الذين أرادوا أن تكون جميع حقول النشاط البشرى مفتوحة أمامهم والذين نزلوا وصعدوا بسهولتين متعادلتين كل درجات سلم الكائنات من الأرض العميقة إلى الفلك الأعلى ، ومن ظلام المادة غير القابل للادراك إلى بهر نور العقل المجرد بقدر ما تسمح به طبيعة الذهن البشرى [1] » .

أما منزلة أولئك الفلاسفة فى تاريخ الفلسفة العامة من الناحية الفنية المحضة فهى منزلة جليلة الخطر لثلاثة أسباب هامة نجملها فيا يلى :

السبب الأول هو أن الفلسفة الإغريقية والهندية والفارسية فى الوقت الذى ظهر فيه الإسلام كانت قد انحدرت إلى الحضيض أمام صدمة الديانة المسيحية . فلما ظهرت النهضة الإسلامية كانت نجاة هذه الفلسفات كلها على يدها ولم يقتصر أولئك الأعلام على إنقاذها ، بل منحوها من مجهودات عقولهم الجبارة ما أعاد إليها قوى جديدة لم يكن أنصارها الأولون كأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وكابيلا ومانيس ومزدك يحلمون بها .

السبب الثانى هو : هذه المبتدعات العظيمة التى أشرنا إلى طرف ضئيل منها فى أول هذه النبذة والتى أعادت إلى الإنسانية شرف ميزة التفكير القويم بعد أن كادت تفقده فى عصور الجهل والاضطراب .

والسبب الثالث هو : ذلك التأثير الخطير الذى طبع به فلاسفة الإسلام

---

(١) انظر خاتمة كتاب ابن سينا للبارون

العصور الوسيطة الغربية وعصر النهضة الأوروبية ، وذلك مثل تأثير ابن سينا فى فلسفات : « جيوم الأوفيرنى » و« ألبير الأكبر » والقديس « توماس الإكوينى » وهذا الأخير هو أعظم مفكرى العصور الوسيطة الغربيين على الإطلاق .

ومن ينظر فى نظريات وحدة العقل وخلود النفس والهيولى النوعية وغيرها فى كتب هؤلاء الفلاسفة يتبين له مقدار تأثرهم بفلاسفة الإسلام ، بل تتلمذهم عليهم بهيئة لا تدع أقل مجال للريب فى هذا التفوق العقلى ، وفى المقدرة على تجريد الصور العقلية وفصلها عن المحسات والسمو بها إلى المعقولية المحضة التى تعجز العقليات « الفوق المتوسطة » عن التطاول إلى إدراكها . وليس هذا فحسب ، بل إن تأثير ابن رشد فى آراء الأكثرية الممتازة من أساتذة جامعتى باريس وبادوا أمر لا سبيل إلى الشك فيه . ومن أمثلة ذلك أن الأستاذ « سيجيه البرابانى » وصاحبيه قد بلغ من تقوسهم الاقتناع بصحة مذهب ابن رشد حدا حملهم على الخروج على السلطة الدينية ، وظلوا يؤيدونه فى دروسهم حتى قبض عليهم وزج بهم فى غياهب السجون ، لا لشىء إلا لانتصارهم للفلسفة الرشدية .

ومجمل القول أن من يتتبع الثورة العقلية التى أحدثتها نظريات فلاسفة الاسلام ولا سيا ابن رشد يتبين له أن أهمية هذا الفيلسوف قد بلغت فى أوروبا حداً لم تبلغ عشر معشاره فى البيئات الإسلامية ، إذ أنه ظل بطل المعارك العلمية التى اشتعل أوارها فى أواخر العصور الوسيطة فى أوروبا حتى نهايتها فى العصر الحديث ، فكانت المحاورات تدور حول كتبه ، والمؤلفات تكتب لشرح مذهبه ، والمحاضرات تلقى فى تفسير آرائه . وكان فريق يصفه بأنه منير العقول ، وآخر يرميه بأنه مبدع الشك أو منكر الديانات أو هادم الحق ، ولكن جميع علماء تلك العصور إذا استثنينا منهم واحدا أو اثنين كانوا متفقين على أنه أقدر شراح أرسطو على الإطلاق . ولهذا كان خصومه أنفسهم من رجال الدين المسيحى

المتعصبين لا يستطيعون الامتناع عن إجلاله ، ولم يكن هذا التأثير تأثيراً للفلسفة الإغريقية بوساطة فلاسفة الإسلام كما زعم بعض المتحاملين ، وإنما هو طابع هؤلاء الفلاسفة أنفسهم وأثر أفكارهم الشخصية التي لم تدر الاغريق بخلد .

وليس على من يرتاب في هذه الحقيقة إلا أن يرجع إلى مشكلة « العام المشترك » وهل له وجود ذاتي ؟ أو هو في الذهن فقط ؟ أو في المحسات ثم ينتقل منها إلى الذهن ؟ وما دار حول هذه النظرية من جدل ، وما أبدعه الإسلاميون فيها من أفكار ، فإنه سيعود مقتنعاً بصحة ما نقول .

الفصل العاشر

المعرفة عند الفارابى

تمهيد :

سلكنا فى هذا الكتاب سبيل العدول عن العناية بتاريخ حياة الفلاسفة الذين عرضنا لنظرية المعرفة عندهم سواء أكانوا من الإغريق أم من المسلمين . ولكننا سنشير هنا إشارة جد خاطفة إلى جانب من جوانب الفارابى وهو سلاسة الأسلوب ، ووضوح المعانى ، لأن تتلمذه على ابى بشر متى بن يونس قد أثر تأثيراً واضحاً فى تعبيره عن المشكلات العسيرة والمعضلات العويصة بعبارات سهلة أخاذة ، بل تعتبر ساحرة إذا قيست بأسلوب الكندى الذى كان مضرب المثل فى الغموض والتعقيد . ونحن نعلم علم اليقين أن منشأ تلك المعارك الطاحنة التى اشتعل أوراها بين المفكرين حول المعرفة والقوى العارفة منذ القرن الثالث قبل المسيح إلى القرن السابع عشر بعده لم يكن لها سبب سوى غموض عبارات أرسطو . كما أن جلاء نظرية المعرفة عند أفلاطون لم يكن له منشأ آخر غير طلاوة أسلوبه ، وعذوبة ألفاظه التى وصفها أحد النقاد الأقدمين بقوله : « لكأنى بالنحلة تصب جناها على لسان أفلاطون » . وقال فيها آخر : « لو أن مذهب أفلاطون كتب بغير أسلوب أفلاطون لما فهم منه أحد شيئاً » .

لهذا كله نحن نلمع هنا هذه الإلماعة العاجلة إلى حياة الفارابى الدراسية .. وإليك كيف بدأت هذه الحياة :

إلماعة عن حياته الدراسية :

لايعرف مالدينا من كتب المؤرخين شيئاً عن مولد الفارابى ولا عن نشأته

فبعضها يزعم أنه ولد من أسرة فقيرة مجهولة ، وأنه كان فى مبدأ شبابه يعمل حارسا فى أحد البساتين ، وأنه لم يكن يجد فى منزله مصباحا يقرأ على نوره . وكان يخرج إلى الحراس ليستعين بنور مصابيحهم أثناء مطالعته ليلا . ويدعى البعض الآخر أن والده كان قائداً فى الجيش ، وأنه هو شخصيا كان فى طليعة حياته العملية قاضيا ثم مال إلى المعرفة فتنحى عن القضاء وانغمس فى بحار الفلسفة والتنسك إلى غير ذلك من المتباينات والمتعارضات . وسواء أصحت الرواية الأولى أم الثانية فإن الفارابى بعد هذا الشباب الغامض كان أشهر من الكوكب اللامع فى سماء الدولة العربية ، متنقلا بين بغداد ومصر ودمشق وحلب ، وأنه ألقى عصا التسيار أخيراً فى بغداد التى وجد فيها ماينقع غلته ويروى ظماه إلى العلم والمعرفة . وكان حين نزل بدار السلام يعرف العربية والفارسية والتركية وقيل إنه كان يعرف كذلك الاغريقية والسريانية . وكان بهذه المدينة إذ ذاك عالم جليل قد علا كعبه وذاع صيته فى المنطق والفلسفة ، وهو : أبو بشر متى ابن يونس الذى انفرد من بين علماء بغداد بحسن العبارة ، ورقة الأسلوب ووضوح الفكرة والخلوص من تلك الالتواءات التى تؤدى إلى غموض المعانى وتقلل الفائدة من المؤلفات ، فمال الفارابى إلى الأخذ عنه والتتلمذ عليه ، وتأثر فى كتابته فيما بعد بأسلوبه الساحر حتى جاءت كل مؤلفاته غاية فى البسط والوضوح . ولا أحسب أن هناك سببا حمل القاضى صاعداً على مهاجمة الكندى — إذا لم يكن مغرضا أو متأثراً بأعدائه — إلا موازنة كتبه المعقدة بكتب الفارابى الواضحة التى دفعت أحد علماء عصره إلى أن يقول مانصه « ما أرى أبا نصر الفارابى أخذ طريق تفهيم المعانى الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبى بشر » . وكان من أساتذته فى بغداد أيضا : « يوحنا بن حيلان » الذى تلقى عنه المنطق وبرع فيه حتى فاق جميع أهل عصره .

إطاره الفلسفى :

لما لم يكن من الممكن أن ندرس رأى أى فيلسوف كان فى المعرفة قبل أن نعرف رأيه فى أدواتها ، وهل هى الحواس والعقل ؟ أو العقل وحده ؟ أو البصيرة ؟ وهذا بدوره يستلزم الإحاطة بإطاره الفكرى أو الإلمام بمذهبه الفلسفى العام الذى يتأسس على فهمه حد الفلسفة وموضوعها ووحدتها وأقسامها وغايتها . ومن ثم فإننا سنسترشد بهذه الأضواء كلها فى دراستنا نظرية المعرفة عند الفارابى وإليك البيان :

عرف الفارابى الفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هى موجودة » ثم قال « وهذا الحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة لأن موضوعات العلوم وموادها لاتخلو من أن تكون إما إلهية ، وإما طبيعية ، واما منطيقة ، واما رياضية أو سياسية . وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لايوجد شىء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل ، ومنه غرض ، وبه علم على قدر الطاقة البشرية »[(١)] .

موضوع الفلسفة العامة إذن عند الفارابى هو موضوعات جميع العلوم ، أو هو كل المشاكل الكونية . أما غايتها عنده فهى الحق . ولما كان الحق لايتعدد ، فقد لزم أن تكون البحوث متجهة نحوه وحده لاخلاف بينها فى ذلك ، وبالتالى قد وجب أن تتلاقى جميع الآراء الحقة عند نقطة واحدة تتحقق عندها الوحدة الفلسفية التامة . وهذا هو الذى حمل الفارابى على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ودفعه إلى محاولة التدليل على أن ما بينهما من خلاف ليس إلا ظاهراً وانهما متفقان فى جميع الفكر الأساسية وأن كل من يرى بينهما تنافراً عميقاً لايكون قد فهم مذهبيهما على حقيقتيهما . وأكثر من ذلك يكون قد حسب أن كلا رأييهما فاسد أو أن الحق يصطدم مع الحق . وكلا الحسبانين باطل .

(١) انظر صفحتى ١ ، ٢ من كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » .

لم يكن الفارابى أول من آمن بفكرة وحدة الفلسفة وحاول التوفيق بين مذاهبها المختلفة ، فإن الاسكندريين قد سبقوه إلى هذا ، إذ قرر فرفريوس « أنه يوجد بين مؤلفات أستاذه مزيج من آراء الرواقية والآراء المشائية » (١) .

وفوق ذلك فإن فرفريوس نفسه قد كتب — فيما يروى بعض المؤرخين — سبعة مؤلفات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو . وكذلك عالج هذا الموضوع كثير من فلاسفة الأسكندرية الآخرين . والفارابى نفسه يحدثنا أن « أمونيوس ساكاس » كتب رسالة خاصة فى آراء هذين الحكيمين فى إثبات الصانع (٢) .

غير أن الفارابى لم يقف فى هذه المحاولة عند الحد الذى وقف عنده فلاسفة الاسكندرية بل اندفع فيه إلى أبعد غاياته ، فلم يكتف بالتوفيق بين رأيى هذين الفيلسوفين وإنما حاول التدليل على وحدة الرأيين ، وتكلف فى ذلك تكلفات شتى ، وحمل عباراتهما من التأويل مالا تطيق ولكن السبب الأساسى الذى جعل الفارابى يكبو فى هذا الميدان تلك الكبوة هو اعتماده على كتاب « الربوبية » المزيف الذى عزا إلى أرسطو من الآراء مالم يدر له بخلد . ومن الغريب أنه حين اصطدم بما نسب إلى أرسطو فى هذا الكتاب من أفكار تتعارض مع أفكاره الحقيقية التى وجدت فى مؤلفاته الصحيحة تحير فى هذا التناقض قليلا ثم لم يلبث أن تكلف له مسوغا فقال :

« وقد نجد أن أرسطو فى كتابه « الربوبية » المعروف بـ « اثيولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها فى عالم الربوبية ، فلا تخلو هذه الأقاويل إذا أخذت على ظواهرها من إحدى ثلاث حالات : إما أن يكون بعضها مناقضاً بعضها ، وإما أن يكون بعضها لأرسطو ، وبعضها ليس له ، وإما أن يكون لها

---

(١) أنظر صفحتى ١٥ من الجزء الأول من حياة أفلوطين تأليف فرفريوس وترجمة الأستاذ بريهييه .

(٢) أنظر صفحة ٢٩ من كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » .

معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها فتتطابق عند ذلك وتتفق ، فأما أن يظن بأرسطو مع براعته وشدة يقظته وجلال هذه المعانى عنده أعنى الصور الروحانية، أنه يناقض نفسه فى علم واحد وهو العلم الربوبى فبعيد ومستنكر، وأما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول، فبقى أن يكون لها تأويلات ومعان إذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة (١) .

لم يقف إيمان الفارابى بوحدة الفلسفة عند حد التوحيد بين آراء أفلاطون وأرسطو ، بل سار فى هذا الطريق شوطاً بعيداً لحاول التوفيق بين الفلسفة والإسلام تحقيقاً لنفس الغاية الأولى وهى إثبات وحدة الحق .

أما أقسامها فهى ثلاثة : الطبيعى والرياضى والإلهى . وعلوم القسمين الأول والثانى عنده خدم للقسم الإلهى الذى هو المقصود بالذات لسموه وشرف موضوعه، وذلك لأنه يرى أن « فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث : إما بشرف الموضوع، وإما باستقصاء البراهين، وإما بعظم الجدوى الذى فيه سواء أكان منتظراً أم محتضراً . أما ما يفضل على غيره لعظم الجدوى والذى فيه فكالعلوم الشرعية والصنائع المحتاج إليها فى زمان زمان عند قوم قوم . وأما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه فكالهندسة . وأما ما يفضل على غيره لشرف موضوعه كعلم النجوم . وقد تجتمع الثلاثة كلها أو الاثنان منها فى علم واحد كالعلم الإلهى » .

وهذا القسم الإلهى ينقسم بدوره فيما يرى الفارابى إلى ثلاثة أجزاء : الأول هو ما يبحث فيه عن الموجودات أو الأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات . والثانى هو ما يبحث فيه عن مبادىء البراهين بالعلوم النظرية الجزئية وهى التى ينفرد كل علم منها بالنظر فى موجود خاص مثل : المنطق والهندسة والعدد

(١) أنظر صفحتى ٣٢ ، ٣٣ من الكتاب المذكور .

وباقى العلوم الجزئية الأخرى التى تشا كل هذه العلوم ... والثالث يبحث عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام فيفحص عنها أولا : هل هى موجودة أولا ؟ ويبرهن على أنها موجودة ثم يفحص عنها : هل هى كثيرة أولا؟ فيبين أنها كثيرة ثم يفحص هل هى متناهية أولا ؟ فيبرهن على أنها متناهية ، ثم يفحص هل مراتبها فى الـكمال واحدة . أو مراتبها متفاضلة فيبرهن على أنها متفاضلة فى الـكمال ، ثم يبرهن على أنها — على كثرتها — ترتقى من عند أنقصها إلى الأكمل فالأكمل إلى أن تنتهى فى آخر ذلك إلى كامل لا يمكن أن يكون شىء هو أكمل منه ، ولا يمكن أن يكون شىء هو أصل فى مرتبة وجوده ولا نظير له ، ولا ضد وإلى أول لا يمكن أن يكون قبله أول ، وإلى متقدم لا يكون شىء أقدم منه ، وإلى موجود لا يمكن أن يكون استفاد وجوده عن شىء أصلا ، وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده . ويبين أن سائر الموجودات لا يمكن أن لا يكون استفاد وجوده عن شىء أصلا وأن ذلك الواحد هو الأول والمتقدم على الإطلاق وحده . ويبين أن سائر الموجودات متأخر عنه فى الوجود ، وأنه هو الموجود الأول الذى أفاد كل شىء سواه الوجود . وأنه هو الحق الذى أفاد كل ذى حقيقة سواه الحقيقة ، وعلى أى جهة أفاد ذلك وأنه لا يمكن أن يكون فيه كثرة أصلا ولا بوجه من الوجوه ، بل هو أحق باسم الواحد ومعناه ، وباسم الموجود ومعناه من كل شىء يقال فيه : إنه واحد أو موجود أو حق سواه . ثم يبين أن هذا الذى هو بهذه الصفات هو الذى ينبغى أن يعتقد فيه أنه هو الله عز وجل وتقدست أسماؤه . ثم يمعن بعد ذلك فى باقى ما يوصف به الله إلى أن يستوفيها كلها . ثم يبين كيف حدثت الموجودات عنه ، وكيف استفادت عنـــه الوجود . ثم يفحص عن مراتب الموجودات وكيف حصلت لهـــا تلك المراتب ؟ وبأى شىء يستأهل كل واحد منها أن يكون فى المرتبة التى هو عليها . ويبين كيف ارتباط بعضها ببعض وانتظامه ، وبأى شىء يكون ارتباطها وانتظامهـــا ؟ ثم يمعن فى إحصاء ما فى أفعاله عز وجـل فى الموجودات إلى أن يستوفيها كلها . ويبين أنه لا جور فى شىء منها ولا تخلل ولا

تنافر ولا سوء نظام ولا سوء تأليف . وبالإجمال : لا نقص فى شىء منها ولا بشىء أصلا . ثم يشرع بعد ذلك فى إبطال الظنون الفاسدة التى ظنت بالله عز وجل فى افعاله بما يدخل النقص فيه وفى أفعاله وفى الموجودات التى خلقها فيبطلها كلها ببراهين تفيد العلم اليقينى الذى لا يمكن أن يداخل الإنسان فيه ارتياب ولا يخالطه فيه شك ولا يمكن أن يرجع عنه أصلا .

المنطق :

غير أن كل هذه الحقائق التى أشار إليها الفارابى هنا والتى تدعوها الفلسفة بأسرار الكون أو خفايا الوجود والتى تهدف إليها من جميع دراساتها والتى تطلق على الإحاطة بها وإماطة اللثام عنها اسم المعرفة الحقة أو المعرفة الفلسفية ، لا يتيسر حصولها فى العقل البشرى، بل لا يتيسر الاتجاه المستقيم إليها إلا عن طريق أداتها الطبيعية التى يعصم التمسك بها الذهن عن الخطأ فى الفكر، والتى يجب أن يسبق التعمق فيها أولى خطوات كل بحث وكل تفلسف وهى المنطق . وسنذكر لك هنا نبذة موجزة عن هذا القانون العاصم وكيف كان يحاربه من ضيق الأفق والمتعصبين الذين كانوا عقبة كأداء لا فى طريق التقدم البشرى فحسب ، بل فى طريق الأوامر القرآنية الصريحة التى رمت كل من لا يتدبر فى ملكوت السماوات والأرض ولا يحاول أن يتأمل فى أسرار الكون ليستنبط منها نتائجها الرائعة ، بأنه فاقد العقل مسلوب اللب . وأكثر من هذا أن القرآن قد وضع لنا فى بعض آياته نماذج من القضايا المنطقية الحملية والشرطية ، هى مثل عليا فى الجمال والكمال وسنلمع هنا كذلك إلى شىء من الجهود الجبارة التى بذلها فلاسفة الإسلام فى تثبيت دعائم المنطق وإعلاء شأنه وتيسير الإفادة منه . وإليك هذه النبذة .

لم يكن قدر المنطق إلى عهد الفارابى مفهوما على حقيقته ، ولم تكن منزلته من الرفعة بحيث ينبغى أن تكون ، بل كانت هناك ضده دعاية شديدة من المتعصبين ترمى إلى إثبات أنه وسيلة من وسائل الزندقة والمروق عن الدين ، ولهذا

روى عن بعضهم أنه قال : من تمنطق فقد تزندق . وقد سلك الداعون إلى غايتهم سبيل إقناع المتأدبين بأن ما يزعمه الفلاسفة من عصمة المنطق الذهن عن الخطأ في الفكر ضرب من التمويه ، لأن العقول تستطيع بفطرتها أن تتبين الصواب من الخطأ كما أن ألسنة العرب كانت بسليقتها تنطق الصواب . وإذن فيجب إقصاء هذا العلم الذى ثبت عدم ضرورته . وتبين خطره على العقيدة ، لأنه يشجع المشتغلين به على محاولة تطبيق السمعيات الإسلامية على قواعده ، فما اتفق منها مع هذه القواعد أقروه ، وما لم يتفق معها نبذوه . ولا يخفى ما لهذه الطريقة من نتائج سيئة . فلما رأى الفارابى هذه الدعاية الخاطئة وأحس بما تحمله فى ثناياها من شر ، وأيقن أنها لو سادت فى البيئات الإسلامية لأنتجت القضاء التام على مصير الثقافة الإسلامية كلها . وكان أول همه محاربتها ومحوها من الرؤوس المثقفة فحمل عليها حملة قاسية ، ولكن لا عن طريق مباشر ، بل عن طريق إعلاء شأن المنطق وإثبات ضرورته لكل عقل يريد أن يتحقق اليقين فى معارفه ، ولا يقنع بالظنون فى أحكامه ، أو يود التخلص من الحيرة والتردد فيما يعرض له من المشاكل العلمية . وهاك نموذجاً من تصوير الفارابى لمعنى المنطق وموضوعه وضرورته ومنزلته بين العلوم وخطورة الجهل به :

« فصناعة المنطق تعطى جملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات . والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون غلط فيه غالط …

فهذه جملة غرض المنطق ، وتبين من غرضه عظيم غنائه وذلك فى كل ما نلتمس تصحيحه عند غيرنا وفيما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا ، وفيما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا ، فإنه إذا كانت عندنا تلك القوانين والتمسنا استنباطاً مطلوبا وتصحيحه عند أنفسنا لم نطلق أذهاننا فى طلب ما نصححه مهملة تسبح فى أشياء غير محدودة وتروم المصير إليه من حيث اتفق …

وإذا جهلنا المنطق كان حالنا فى جميع هذه الأشياء بالعكس وعلى الضد . وأعظم من جميع ذلك وأقبحه وأشنعه وأحر به أن يحذر ويتقى هو ما يلحقنا إذا أردنا أن ننظر فى الآراء المتضادة ونحكم بين المتنازع فيها ، وفى الأقاويل والحجج التى يأتى بها كل واحد ليصحح رأيه ويزيف رأى خصمه ، فإنا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب ، ومن أى جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ؟ ولا على غلط من غلط منهم أو كيف غلط ؟ ومن أي جهة غالط أو غلط ؟ وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه ؟ فيعرض لنا عند ذلك : إما أن نتحير فى الآراء كلها حتى لا ندرى أيها صحيح وأيها فاسد ، وإما أن نظن أن جميعها على تضادها حق ، أو نظن أنه ليس ولا فى شىء منها حق ، وإما أن نسرع فى تصحيح بعضها ، وتزييف بعضها ، ونروم تصحيح وتزييف ما نزيف من حيث لا ندرى من أى وجه هو كذلك . وإن نازع منازع فيما نصححه أو نزيفه فلم يمكنا من أن نبين له وجوه ذلك ...

فهذه مضرة جهلنا بالمنطق ومنفعة علمنا به ويتبين أنه ضرورى لمن أحب ألا يقتصر فى اعتقاداته وآدابه على الظنون ، وهى الاعتقادات التى لا يأمن صاحبها عند نفسه أن يرجع عنها إلى أضدادها وليس بضرورى لمن آثر المقام فى الاقتصار فى آرائه فى الظنون وقنع بها ...

وأما موضوعات المنطق وهى التى فيها تعطى القوانين فهى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات . وذلك أن الرأى إنما نصححه عند أنفسنا بأن نتفكر ونتروى ونقيم فى أنفسنا أموراً معقولات شأنها أن تصحح ذلك الرأى . ونصححه عند غيرنا بان نخاطبه بأقاويل نفهمه بها الأمور والمعقولات التى شأنها أن تصحح ذلك الرأى . وليس يمكن أن نصحح أى رأى اتفق بأى معقولات اتفقت ، ولا أن نوجد تلك المعقولات بأى عدد اتفق ، ولا بأى أحوال وتركيب اتفق ، بل نحتاج فى كل

رأى نلتمس تصحيحه إلى أمور معقولات محدودة وإلى أن يكون بعدد ما معلوم وعلى أحوال وتركيب أو ترتيب معلوم »(١) .

من هذا نتبين أسس المنطق وقيمته وأهمية الحاجة إليه ومعرفة قواعده الضرورية لكل من يتصدى للاحاطة والإلمام بأية ناحية من نواحى العرفان على صورة يقينية لا يعتمد فيها على ظواهر الأمور ولا يكتفى إزاءها بالأقاويل الموروثة ولا بالروايات المتعارفة ولو تواترت وانعقد عليها الإجماع ، ولا تسلك فيها سبل الأوهام أو الأخيلة أو الظنون أو الترجيحات . وكان هدف الفارابى من هذا هو الرد السلبى على المتكلمين أو ضيق الآفاق والزنادقه ، والطبيعيين وأدعياء العلم من المتحككين بالفلسفة وأنصاف المتعلمين .

ولقد أجمل هذا الأستاذ دى بور فى أسلوب عصرى فقال :

وليس منطق الفارابى مجرد تحليل للتفكير العلمى بل هو يشتمل — إلى جانب هذا — على كثير من الملاحظات ، كما أنه يشتمل على مباحث فى نظرية المعرفة .

والمنطق عنده بالنسبة إلى العقل هو كالنحو بالنسبة إلى اللسان أى أن الأول يعصم الذهن من الخطأ فى الفكر ، كما أن الثانى يعصم اللسان من الزلل فى النطق . غاية ما فى الأمر أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، بينما أن المنطق قانون للتعبير بلغة العقل الإنسانى عند جميع الأمم . ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها ، أى من الكلمة إلى القضية إلى القياس .

والمنطق من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة فى الخارج ينقسم قسمين : الأول يشتمل على مسائل الحدود ، وهو قسم التصور . والثانى يشتمل على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين وهو قسم التصديق . والتصورات — وهى التى أقحمت

---

(١) انظر صفحة ١١ وما بعدها من كتاب « إحصاء العلوم » للفارابى .

الحدود فى جملتها من غير أن تكون لها علاقة بها — ليس لها باعتبار ذاتها علاقة بالخارج ، أعنى أنها لا توصف بالصدق أو الكذب . ويقصد الفارابى بالتصورات أبسط ما يرتسم فى النفس أعنى كلا من صور الجزئيات التى يؤديها الحس . ومن المعانى الأولية المركوزة فى الذهن بفطرته كمعنى الوجوب والوجود والإمكان[1] وهذه الصورة والمعانى يقينية أولية يمكن أن يفطن لها عقل الإنسان وأن تتنبه لها نفسه . ولكن لا يمكن أن يبرهن له عليها ولا يمكن بيانها باستنباطها مما هو معلوم ، لأنها بينة بنفسها ، ويقينية إلى أقصى درجات اليقين .

وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض ، وهذه القضايا تحتمل الصدق والكذب وهى تستند إلى قضايا أولية قائمة فى العقل تستخرج منها بالقياس والبرهان . وهذه القضايا الأولية بينة بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمله ، ولا يمكن الاستغناء عن مثل هذه القضايا لأنها أسس أو أصول بديهية تقوم عليها المعرفة فى الرياضيات وفيما بعد الطبيعة وفى الأخلاق[2] .

ومبحث البرهان الذى نتوصل به من المعلوم اليقينى إلى المجهول هو عند الفارابى المنطق على الحقيقة ، وليس التعرض للمعقولات ولتأليف القضايا والأقيسة منها إلا توطئة للبرهان[3] . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطرارى يمكن تطبيقه فى جميع المعارف ، والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم . وأعلى هذه القوانين عند الفارابى قانون التناقض الذى به يظهر للعقل صدق قضيته أو ضرورتها مع كذب نقيضها أو استحالتها فى وقت ما . وعلى هذا ينبغى إيثار قسمة

---

(١) أنظر ص ٣ من عيون المسائل .
(٢) ص ٤٥ من المدينة الفاضلة طبعة ليدن .
(٣) ص ٣١ من احصاء العلوم .

أفلاطون الثنائية على قسمة أرسطو المتكثرة من حيث الصلاحية للبحث العلمى . ولا يقنع الفارابى من الناحية الصورية من بحث البرهان بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغى أن يكون أكبر من مجرد صناعة تهدى إلى السبيل الصحيحة الموصلة إلى معرفة الحقيقة . ويجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة وأن يحدث العلم ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر فى القضايا من حيث دخولها فى تركيب القياس بل ينظر فى صدق ماتتضمنه هذه القضايا فى جميع فروع العلم[١] .

المعرفة العقلية :

تتأسس المعرفة العقلية عند الفارابى على نظرية العقول المشرة وكيف أفاض العقل الإيجابى أو الفعال المعرفة على العقل الهيولانى فصيره من القوة إلى الفعل ، وحوله إلى عقل مستفاد . وبذا كشفنا النقاب عن أثر أرسطو الذى يصرح بأن التصيير من القوة إلى الفعل يستلزم موجوداً هو بالفعل من قبل ، وأبنا أن هذه هى إحدى المسائل الجوهرية التى يلح عليها المعلم الثانى ويعرضها فى عدة رسائل ، ويمنحها أهمية خاصة . وفى الحق أن هذا الفيلسوف هو الذى رسم الخطوط العريضة لنظرية العقول التى أثرت فى جميع فلاسفة العصور الوسيطة من مسلمين ومسيحيين ويهود .

ليست نظرية العقول عند الفارابى كما كانت عند الكندى نظرية منعزلة بل هى على الضد من ذلك مرتبطة أتم ارتباط بالهيات . ومذهبه فى نشوء الكون العام الذى هو عنده كل متماسك تتصل أجزاؤه اتصالا محكما ويكمل بعضها البعض فى انسجام يعتبر غاية فى الاتساق . وفى هذا الكل يعثر الباحث على ارتباط العمليات العقلية وإمكان وجودها . وهو على الأخص يجد هذا الارتباط متينا بين المعرفة

---

(١) أنظر فى هذا وما قبله ص١٣٥ وما بعدها من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بوير وترجمة الأستاذ عبد الهادى أبى ريدة .

عند هذا الفيلسوف وتلك الإلهيات التي يلتقى المرء فيها بتأثيرى أرسطو وأفلاطون، بعد التوفيق بينهما من جهة ، وبينهما وبين الإسلام من جهة أخرى .

فمن أرسطو يستعير نظريته عن الكواكب ، ولكن بعد أن خلع عليها التقدم الإسلامى شيئا من البساطة جعلها أقرب إلى الفهم وأدنى إلى الألفة .

ومن أفلوطين — عن طريق رسالة « ربوبية أرسطو » — اقتبس الصورة العامة لنشأة العالم والكائنات العلوية والسفلية متتبعا ذلك القانون الذى يتجه من الواحد إلى الكثرة ، ومن الأزلى الثابت إلى الممكن المتغير ، والذى تتفق خطوطه العريضة مع المبادىء الإسلامية الأصلية أكثر من اتفاقها مع المذهب الأرسطى المادى . وعلى هذا النحو يصل إلى تعليل الكثرة الكائنة فى عالمنا أو عالم ما تحت فلك القمر الذى هو أدنى حلقات سلسلة النشوء والذى عنده يفارق العالم الأدنى العالم الأعلى ، والذى تتحقق فيه الكثرة وتبتدىء فيه المعرفة العقلية فى النفس البشرية ، لأن تلك المعرفة هى حركة اجتماع مضادة لحركة الانفصال الأولى التى تمت أثناء النشوء الكونى . ولا ريب أن هذه النظرية هى إحدى نواحى العظمة فى مذهب الفارابى ، وعلى الأخص فى نظرية المعرفة العقلية التى تصدر من لدن الأول وتظل نازلة بوساطة العقول المجردة حتى تصل إلى النفس البشرية . وليس هذا فحسب ، بل إن الفارابى يسجل إلى جانب المعرفة العقلية اليقينية ، وسيلة من نوع آخر أو علاقة بين النفس البشرية والحقيقة العليا ، وهى العلاقة التصوفية التى تصل إليها النفس على أثر تخلصها من علائق العالم الحس كما سيجىء ذلك فى موضعه .

القوة العارفة أو النفس :

يتأسس رأى كل فيلسوف فى المعرفة على مذهبه فى النفس تأسسا ذاتيا . فإذا كان فيلسوفا ماديا لا يؤمن ألبتة بما بعد الطبيعة ويرى أن الإنسان داثر لا يخلد منه شىء كانت المعرفة الحسية عنده كل شىء . وبالتالى كانت فردية أو اعتبارية كمعرفة السوفسطائيين التى لا ترى أى وجود للحقيقة المطلقة فضلا عن معرفتها .

وإن كان فيلسوفا روحيا يؤمن بسماوية عنصر النطق من النفس وخلوده كأفلاطون، فإنه يضع القوة الناطقة على رأس الملكات الإنسانية ويسند إليها رياستها ورقابتها ويوقن بوجود الحقيقة المطلقة ، وبمقدرة النفس على إدراكها بصورة اليقين الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

وإن كان فيلسوفا واقعيا يعتمد على الحواس فى نقل المعارف الخارجية وايصالها إياها إلى العقل ليجردها ويفهمها ويحكم عليها ويسجلها كأرسطو ، فإنه يرى أن للمعرفة وسائل وأدوات أساسها الحس ، وتاجها العقل .

لهذا كله أردنا أن نلم إلمامة عاجلة برأى الفارابى فى النفس البشرية وعنصرها وأقسامها ودرجاتها ، لنجعله أساسا لرأيه فى المعرفة . وإليك هذه الإلمامة :

يرى الفارابى — كما رأى الكندى من قبل وابن سينا من بعد — أن العنصر الأسمى فى النفس روحانى محض هبط من لدن العالم الأعلى إلى الأجسام البشرية ، ولكنه يعود فيقرر أن النفس لم توجد قبل الجسم كما زعم أفلاطون وأنها ليست ذلك الكائن الرحال الذى ينتقل من جسم إلى جسم كما زعم الفيثاغوريون وإليك نصه فى هذا الشأن :

« ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون »[1] .

أقسام النفس ووظائفها :

يقسم الفارابى النفس البشرية إلى أربع قوى وهى : القوة الغاذية ، والقوة الإحساسية ، والقوة المتخيلة ، والقوة الناطقة .

فأما الأولى فهى التى بوساطتها يتغذى وينمو . وأما الثانية وهى الإحساسية

---

(١) انظر صفحة ١١ من رسالة عيون المسائل للفارابى .

فهى التى يدرك بها المحسات الخارجية من : مبصرات ومسموعات وملموسات وغيرها ، وأما الثالثة وهى المتخيلة فهى التى ترتب المحسات وتحفظ أثرها بعد غيابها عن الحواس . وأما الرابعة وهى الناطقة فهى التى تفكر وتميز وتحكم ومحل هذه القوى الأربع الرئيسية القلب . غير أنه لكل من الأولى والثانية منها خدام وتوابع أو آلات لا يتحقق المقصود منها إلا بوساطتها . فآلات القوة الغاذية مثلا هى : الفم والمعدة والكبد والطحال وهلم جرا وآلات القوة الإحساسية هى : العينان والأذنان والأنف وهكذا . وأما القوتان : المتخيلة والناطقة فليس لهما توابع ولا خدم .

ويرى الفارابى أن هذه القوى الأربع ليست مستوية فى الرتبة ، وإنما هى درجات بعضها فوق بعض ، وأنها لم توجد فى الإنسان دفعة واحدة ، بل سبق أدناها إلى الوجود أعلاها ، وأن رياستها جميعها إنما هى للقوة الناطقة التى تميز وتحكم ، فهى كما أن لها اختصاصا تنفرد به ، تستطيع كذلك أن تصدر الأمر الفاصل فى اختصاصات القوى الأخرى . والقوة الغاذية عنده هى مادية بحتة وليست صورة لغيرها ، وأما القوتان : الثانية والثالثة فهما مادتان من جهة ، وصورتان من جهة أخرى ، لأن القوة الإحساسية صورة للقوة الغاذية ، وهى فى نفس الوقت شبه مادة للقوة المخيلة ، والقوة المخيلة صورة للقوة الإحساسية ، وهى فى نفس الوقت مادة للقوة الناطقة . وأما القوة الناطقة فهى صورة فحسب وليست مادة لغيرها .

ويرى الفارابى أن هناك قوة خامسة ولكنها ليست مستقلة كالقوى الأربع السابقة ، وإنما هى شبه مزيج من خواص هذه القوى الأربع كالحرارة التى تتكون من النار والشمس فى وقت واحد ، وتسمى القوة النزوعية . ومجموع هذه القوى الخمس المتصلة تكون النفس البشرية . فكأن مجموع أفعالها هى مظاهر ووظائف النفس .

والقوة الناطقة تنقسم إلى قسمين : علمى وعملى . فأما العلمى فهو ثلاث

درجات ، وهي العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد . وأما العملي فهو « الذي يستنبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية »[1] .

وضع الفارابي العقل المستفاد في أعلى درجات النفس ويليه العقل بالفعل وهو شبه هيولي للعقل المستفاد ، ويليه العقل بالقوة ، وهو شبه هيولي للعقل بالفعل ، ومرتبته أدنى المراتب جميعها .

والعقل بالقوة لايصير عقلا بالفعل ، والعقل بالفعل لا يصير عقلا مستفاداً إلا بعون العقل الفعال المفارق الذي هو أول رتب المجردات المفارقة ممـا يلي العالم الأدنى ، وهو صورة مفارقة لم تـكن في مادة ، ولا تـكون أصلا ، وهو بنوع ما عقل بالفعل[2] وهو يفصل ذلك فيقول :

« وللانسان من جملة الحيوان خواص بأن له نفساً تظهر منها قوى ، بها تفعل أفعالهـا بالآلات الجسمانية ، وله زيادة قوة بأن يفعل لابآلة جسمانية . وتلك قوة الفعل . ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة . ولـكل واحدة من هذه قوة تخدمها . ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والإحساس والباطنة المتخيلة ، والوهم والذاكرة والمفـكرة ، والقوى المحركة الشهوانية والغضبية التي تحرك الأعضاء . وكل واحد من هذه القوى التي ذكرناها تفعل بآلة ولا يمـكن إلا كذلك ، وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة .

ومن هذه القوى العقل العملي وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية . ومن قوى النفس العقل العلمي وهو الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهراً عقلياً بالفعل ، ولهذا العقل مراتب يـكون مرة عقلا هيولانيا ، ومرة عقلا بالملـكة ، ومرة عقلا مستفاداً .

---

(١) أنظر صفحة ٩ من الرسالة السابقة

(٢) أنظر صفحة ١٠ من مقالة « معاني العقل »

اعتمد الفارابى على ما ذكره أرسطو فى كتاب « النفس » فى التفرقة بين أربعة عقول هى العقل بالقوة أو الهيولانى . والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد والعقل الفعال .

أما العقل بالقوة فيعرفه بقوله « هو نفس ما ، أو قوة من قوى النفس أو شىء ما ، ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها فتجعلها كلها صورة لها . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة ، وللصور التى فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور . فهى مادامت ليس فيها شىء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة ...

أما العقل بالفعل ، فهو العقل السابق ، وقد اتحد بالصور العقلية التى كانت موجودة بالقوة فى الأشياء الخارجية ثم انتقلت إلى الفعل أى الصورة التى كان يمكن إدراكها ثم أصبحت مدركة بحسب الواقع .. فالنفس ما دامت ليس فيها شىء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة ، فإذا حصلت فيها الموجودات صارت تلك الذات عقلا بالفعل ، فإذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة ، وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات ، فإنها معقولات بالفعل ، وأنها عقل بالفعل شىء واحد بعينه ... فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل ، صار العقل الذى كنا نقول أولا إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد .

ومن قوى النفس العقل العلمى وهو الذى يتم به جوهر النفس ويصير جوهراً عقلياً بالفعل . ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هيولانيا ، ومرة عقلا بالملكة ، ومرة عقلا مستفاداً ، وهذه القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليست

بجسم ، ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلا تاماً إلا بسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال .

كذلك العقل الفعال هو الذى جعل العقل بالقوة عقلا بالفعل بما أفاده من ذلك المبدأ وبذلك عينه صارت المعقولات معقولا بالفعل. والعقل المستفاد هو إلهام من العقل الفعال) وصور الموجودات هى فى العقل الفعال لم تزل ولا تزال ، إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذى هى موجودة عليه فى العقل الذى هو بالفعل) (والعقل الفعال يعقل أولا من الموجودات الأكمل فالأكمل .

والذى يرى كل ذلك يوقن بأن لله عظمة جليلة عجيبة ، ويرى أشياء غريبة ولا يمكن وجود شيء منها فى سائر الموجودات أصلا . ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة الكمال بحيث يقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها عن المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى إليها القوة المتخيلة ودون هذا من يرى جميع هذه فى نومه فقط . وهؤلاء تكون أقاويلهم التى يعبرون بهـــا أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وتشبيهات ، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً ...

[ولا يستطيع المرء الاتصال بالعقل الفعال دفعة واحدة، بل لابد له من الانتقال من مجرد الاستعداد الفطرى للمعرفة إلى مرتبة العقل بالفعل . ومن هذه المرتبة إلى العقل المستفاد ... وأول الرتب التى بها الانسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لأن تصير عقلا بالفعل ، وهذه هى المشتركة للجميع فبينها وبين العقل الفعال رتبتان : أن يحصل العقل المنفعل بالفعل ، وأن يحصل العقل المستفاد وبين هذا الإنسان الذى بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية ، والعقل الفعال رتبتان . وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشىء واحد

على مثال مايكون المؤتلف من المادة والصورة شيئا واحداً . وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية هى العقل المنفعل الحاصل بالفعل كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط ، وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة للعقل المنفعل الذى صار عقلا بالفعل ، والمنفعل مادة للمستفاد ، والمستفاد مادة للعقل الفعال وأخذ جملة ذلك كشىء واحد ، كان هذا الانسان هو الانسان الذى حل فيه العقل الفعال . وإذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة النظرية والعملية ثم فى قوته التخيلية كان هذا الانسان هو الذى يوحى إليه فيكون عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال (١) .

ومهما يكن من الأمر فإن هذه القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولا يخرج من القوة إلى الفعل ، ولا يصير عقلا تاماً إلا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذى يخرجه إلى الفعل ، وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد ، وهو جوهر أحدى ، وهو الانسان على الحقيقة وله قوى تنبت منه الأعضاء ، وظهوره من واهب الصور يكون عندظهور الشىء الصالح لقبوله (٢) .

وأما العقل الذى يذكره أرسطوطا ليس فى كتاب البرهان ، فإنه إنما يعنى به قوة النفس التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لاعن قياس أصلا ، ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع ، أو من صباه ومن حيث لايشعر من أين حصلت ؟ وكيف حصلت ؟ فإن هذه القوة جزء ما من النفس تحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل أصلا .

واليقين بالمقدمات التى صفتها الصفة التى ذكرناها . وتلك المقدمات هى مبادىء العلوم النظرية . وأما العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب

---

(١) انظر صفحة ٩٣ وما بعدها من كتاب النفس والعقل الدكتور محمود قاسم .
(٢) انظر ص ٧٤ وما بعدها من رسالة « معنى العقل » للفارابى .

الأخلاق ، فإنه يريد به جزء النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء مما ه
فى جنس جنس من الأمور وعلى طول تجربة شيء شيء مما هو فى جنس م
الأمور على طول الزمان، اليقين بقضايا ومقدمات فى الأمور الإرادية التى شأ
أن تؤثر أو تجتنب ، فإن ذلك الجزء من النفس سماه العقل فى المقالة السادسة م
كتاب الأخلاق . والقضايا التى تحصل للانسان بهذا الوجه وفى ذلك الجزء م
أجزاء النفس هى مبادىء للتعقل والداعى فيما يستنبط من الأمور الإرادية الت
من شأنها أن تؤثر أو تجتنب . ونسبة هذه القضايا إلى مايستنبط بالتعقل كنس
تلك القضايا الأولى التى هى مذكورة فى كتاب البرهان إلى ما يستنبط بها . و
أن تلك المبادىء لأصحاب العلوم النظرية يستنبطون بها ماشأنه من الأمو
النظرية أن يعلم ولا يفعل . كذلك هذه المبادىء للتعقل والداعى فيما شأنه أ
يستنبط من الأمور الإرادية العلمية . وهذا العقل المذكور فى المقالة السادسة م
كتاب الأخلاق يتزايد مع الإنسان طول عمره فتتمكن فيه تلك القضايا وينضاف
إليها فى كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم قبل . ويتفاضل الناس فى هذ
الجزء من النفس الذى سماه عقلا تفاضلا متفاوتاً . ومن تكاملت فيه هذ
القضايا فى جنس ما من الأمور ، صار ذا رأى فى ذلك الجنس . ومعنى ذى الرأ
هو الذى إذا أشار بشيء ما ، قبل رأيه ذلك من غير أن يطالب بالبرهان عليه ول
يراجع ، وتكون مشوراته مقبولة وإن لم يقم على شيء منها برهانا . ولذلك ل
يصير الإنسان بهذه الصفة إلا إذا شاخ لأجل حاجة هذا الجزء من النفس إل
طول التجارب الذى ليس يكون إلا فى طول الزمان ، ولأن يتمكن فيه م
تلك القضايا .

أما العقل الذى يذكره أرسطوطا ليس فى كتاب النفس فإنه جعله على أربعة
أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال .

فالعقل الذى هو بالقوة هو نفس ما ، أو جزء نفس ، أو قوة من قوى
النفس ، أو شيء ما ، ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها

وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لهـا . وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التى فيها وجودها إلا أن تصير صورا فى هذه الذات ، وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً فى هذه الذات هى المعقولات ، ويشتق لهـا هذا الاسم من اسم تلك الذات التى انتزعت صور الموجودات فصارت صوراً لهـا . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور إلا أنك إذا توهمت مادة ما ، جسمانية مثل شمعة ما ، انتقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة فى سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هى بأسرها هى تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة ، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء فى تلك الذات التى تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة ، وتفارق صور المواد الجسمانية بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور فى سطوحها فقط دون أعماقها . وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تـكون لها ماهية منحازة ، وللصور التى فيها ماهية منحازة ، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التى تخلق بها شمعة ما ، مكعبة أو مدورة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوى على طولهـا وعرضها وعمقها بأسرها ، فحينئذ تـكون تلك الشمعة قد صارت هى تلك الخلقة بعينها من غير أن يـكون لهـا انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة . فعلى هذا المثال ينبغى أن تتفهم حصول صور الموجودات فى تلك الذات التى سماها أرسطوطا ليس فى كتاب النفس عقلا بالقوة . فهى مادامت ليس فيها شىء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة .

فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذى ذكرناه صارت تلك الذات عقلا بالفعل . فهذا معنى العقل بالفعل . فإذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة . فهى إذا انتزعت صارت معقولات بالفعل بأن صارت صوراً لتلك الذات ، وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل

بالتى هى بالفعل معقولات ، فإنها معقولات بالفعل ، وإنها عقل بالفعل شىء واحد بعينه .

ومعنى قولنا فيها إنها عاقلة ليس هو شىء . غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هى بعينها تلك الصور . فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه . والمعقولات التى كانت بالقوة معقولات فهى من قبل أن تصير معقولات بالفعل هى صور فى مواد هى من خارج النفس. وإذا صارت معقولات بالفعل ، فليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل ، هو وجودها من حيث هى صور مواد ، فوجودها فى نفسها ليس وجودها من حيث هى معقولات بالفعل ، ووجودها فى نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها ، فهى مرة أين ، ومرة متى ، ومرة ذات وضع ، وأحياناً هى كم ، وأحياناً هى مكيفة بكيفيات جسمانية ، وأحياناً تفعل وأحياناً تنفعل[1] وهو يلخص هذه القوى بقوله :

« أنت مركب من جوهرين أحدهما مشكل بصور ، مكيف ، مقدر ، متحرك ، وساكن ، متجمد ، منقسم ، والثانى مباين للأول فى هذه الصفات غير مشارك له فى حقيقة الذات يناله العقل ، ويعرض عنه الوهم ، فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك من خلق ربك ... إن الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر ، ولا يتعين بإشارة ، ولا يتردد بين سكون وحركة ، ولذلك يدرك المعدوم الذى فات ، والمنتظر الذى هو آت ، وتسيح فى عالم الملكوت ، وتنقش فى خاتم الجبروت ... إن النفس الناطقة التى لها قوة الإدراك جوهر واحد هو الإنسان عند التحقيق ، وله فروع وقوى منبثة منها فى الأعضاء ، وأنها حادثة عن واهب الصور عند حدوث الشىء المستعد لقبوله فيه ، وهو البدن أو ما فى قوته أن يكون بدنا .

---

(١) انظر صفحة ٤٨ وما بعدها من رسالة معنى العقل للفارابى .

وقد أبان الأستاذ دى بوير هـذا كله فى تفصيل ننقله هنا على ما فيه من إسهاب مع مراجعة الأصيلة فيما يلى :

« ليست قوى النفس الإنسانية أو أجزاؤها متساوية فى رأى الفارابى ، بل بعضها أرقى من بعض[1] بحيث إن القوة الدنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعليا ، وهذه بمثابة صورة فى تلك. وأفضل القوى الناطقة ليست مادة لقوى أخرى، وهى صورة لكل الصور التى دونها . والنفس تترقى من المحسوس إلى المعقول بوساطة القوة المتخيلة. على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعا أو إرادة . وكل علم يقابله عمل، واشتياق الشيء أو كرهه يلازمان الإحساسات ولا ينفكان عنها . والنفس تقف حيال الصورة الذهنية التى تتمثل فيها موقف الصدق أو الكذب وأخيراً تأتى القوة الناطقة فتميز بين الجميل والقبيح ، وتحوز الصناعات والعلوم وتحدث نزوعا إراديا نحوما تفعله ،وكل إحساس أو تخيل أو تعقل يعقبه نزوع ، وهو نتيجة ضرورية تلزم عن ذلك كما تلزم الحرارة عن جوهر النار[2] .

والنفس كمال الجسم ، أما كمال النفس فهو العقل ، وما الإنسان على الحقيقة إلا العقل[3] فمسألة العقل هى محور البحث فى الغالب والأشياء المادية إذا صارت معقولة صار لها وجود فى العقـل غير وجودها الأول ، وارتفع عنها كثير من صفات الماديات[4] والعقل فى نفس الطفل بالقوة[5] وهو إنما ينتقل إلى الفعل بعد إدراك صور الأجسام بوساطة الحواس والقوة المتخيلة . غير أن هذا الانتقال من القوة إلى الفعل — أعنى حصول المعرفة الحسية — ليس فعلا للانسان ، بل العقل الفعال الذى هو أعلى من العقل الإنسانى فى المرتبة ، وهو عقـل الفلك

---

(١) انظر ص ٣٤ من المدينة الفاضلة .

(٢) انظر ص ٣٤ من المراجع المذكورة و ١٤٥ من كتاب دى بوير .

(٣) انظر مسألة ٣٢ « من مقالة الأسئلة الفلسفية » .

(٤) راجع مقالة « فى معانى العقل » للفارابى .

(٥) انظر صفحة ٤٤ من المدينة الفاضلة ومن ٢٣ من كتاب الجمع بين الحكيمين للفارابى .

الأخير أى فلك القمر ، فالمعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل باجتهاده ، بل هى تتجلى فى صورة هبة من العالم الأعلى وفى ضوء العقل الفعال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية للأجسام[1]. وبذلك يصير الإحساس معرفة عقلية . والإحساس لا يقبل إلا الصور المنتزعة من الماديات . أما عقول الأفلاك ففيها معان كلية أشرف من الأشياء المادية ، وهى سابقة عليها والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه الصور المفارقة[2]. وهو لا يدرك ما يدركه فى الحقيقة إلا بمساعدتها . والعقول يؤثر كل منها فى الذى يليه مباشرة ، بمعنى أن كلا منها يقبل فعل ما فوقه ويؤثر فيما دونه . ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى وهو الله ، حتى ينتهى إلى العقل الإنسانى ، ويسمى العقل الفعال — وهو عقل الفلك الأدنى — فعالا بالإضافة إلى العقل الإنسانى الذى ينفعل به ، والذى يسمى من أجل ذلك بالعقل المستفاد .

غير أن هذا العقل الفعال ليس فعالا دائماً ، لأن المادة تقيد فعله . أما العقل الذى هو فعال دائماً ، والمتحقق تحققاً تاماً فهو الله .

والعقل الإنسانى له ثلاثة أوجه ، وذلك باعتبار كونه عقلا بالقوة أو بالفعل ، أو متأثراً بالعقل الفعال . ومعنى هذا فى فلسفة الفارابى أن فى الإنسان استعداداً أو عقلا بالقوة ، وهو ينتقل إلى الفعل بوساطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء[3] ويصل إلى معرفة الكلى الذى سبق كل إدراك ويحدث الإدراك نفسه[4] .

---

(١) انظر من ص ٤٤ من المدينة الفاضلة وص ٧ من السياسات المدنية وص ٤٧ من « مقال فى معانى العقل » للفارابى .

(٢) انظر من ص ٤٤ — ٤٥ من المدينة الفاضلة .

(٣) انظر ص ١٤٧ من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام للاستاذ دى بوير ترجمة الأستاذ عبد الهادي أبى ريده وصفحة ٢٤ من كتاب الجمع بين الحكيمين .

(٤) انظر ص ٤٥ من المدينة الفاضلة .

وهناك تقابل بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية ودرجات الموجودات . والأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه[١] . والأعلى منها يرفع الأدنى إليه ، والعقل الفعال الذى وهب الصور لكل الموجودات السفلية يعمل على جمع هذه الصور فى وحدة يؤلف الحب بين أجزائها ، وهو يجمعها أولا فى عقل الإنسان . ولما كان العقل الفعال هو الذى وهب الصورة للمادة ، فإن إمكان حصول المعرفة للانسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، يتوقفان على أن يهب العقل الفعال للانسان معرفة هذه الصور ، ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجتمع شملها فى العقل الإنسانى فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى ، وغاية العقل الإنسانى وسعادته هى أن يتحد بعقل الفلك ، وهذا الاتحاد يقربه من الله .

ويرى الفارابى كما قدمنا مراراً أن أسمى قوى النفس تتلقى معارفها عن العقل الفعال المفارق ، وهو مشتمل على جميع الصور مرتبة من أعلى إلى أدنى ، على عكس ما يحدث العلم بها فى عقولنا التى تبدأ المعرفة فيها من أدنى إلى أعلى .

كيفية تحقق العرفان

يرى الفارابى أن المعرفة البشرية ثلاثة أنواع ، أولها ما يصل إلى الإنسان عن طريق أدوات الحس التى تنطبع من المحسات فى الحواس ثم يفعل فيها العقل فعله من التخزين والموازنة والتوفيق والتجريد .

وثانيها ما يصل عن طريق الفكر البحت الذى لا تتدخل فيه الحواس أدنى تدخل .

وثالثهما ما يأتى إلى الإنسان عن طريق التنسك الذى يرتفع بصاحبه عن علائق الحس وغواشى المادة .

---

(١) ص ١٣ من عيون المسائل .

ولما كان النوع الأول معروفاً لمألونيته لدى التنسك الذى يرتفع لدى السواد الأعظم من البشرية من جهة ، وكان الفارابى وغيره من الفلاسفة الأقدمين والأخيرين قد أفاضوا فى إبانته من جهة أخرى ، فقد آثرنا فيه الإيجاز على الإسهاب ، ولكننا أردنا أن نبين هنا أن النفس الناطقة أو العقل الإنسانى المحض يستطيع أن يدرك ذاته وأن يحصل أسمى المعارف دون أى احتياج إلى الحواس والمحسات . وإليك كيف يصور الفارابى هذا النوع من المعرفة .

يرى الفارابى أن كل عقل من العقول العشرة المجردة عالم بكل مافى الكون من معلومات ولكن بطريقة كلية غير قابلة للتجزؤ ، لأن التجزؤ من خواص المادة وما يتصل بها . وليس للعالم العلوى صلة بالمادة . وإذن فليس فيه أثر للتجزئة ، ولكن لما كان من غير الممكن أن يفيض العقل العاشر على ما دونه من الكائنات المتعددة هذه المعرفة،وهى بحالتها من الوحدة والكلية لتباين طبيعة الوحدة الكلية مع طبيعة التعدد والتجزؤ ، فكان لابد لهذه المعرفة أن تتجزأ وتتعدد . وهذا هو الذى حدث فى معارف الكائنات التى هى دون مرتبة العقل العاشر . غير أن التجزء يجعل هذه المعرفة أدنى مرتبة من المعرفة الكلية الحاصلة للموجودات المجردة . ولذلك كان كل عمل العقل البشرى هو محاولة إعادة هذه المعرفة إلى وحدتها وكليتها الأوليين ،ليعود لها كمالها الأول . وبقدر ماينجح العقل فى هذا التوحيد يحصل له الكمال الذى يستتبع قربه — بقدر الطاقة البشرية — من العقول المجردة . وهاك عملية هذه المحاولة :

أسلفنا لك أن قوى النفس عندهذا الفيلسوف أربع،وهى: الغاذية والإحساسية والمتخيلة والناطقة . وإذا كان لا شأن لنا بالغاذية ، لأنها لا علاقة لها بالمعرفة ، فلنر الآن كيف تتنقل المعارف فى القوى الثلاث الأخر ، وكيف ترتقى إلى النقاء شيئاً فشيئاً حتى تقترب من الكائنات العليا . لاتكاد الحواس تقع على المحسات

حتى تنتزع منها صورة صالحة للتعقل . وعلى ذلك يحدث فى النفس نزاع داخلى تلتقل بعده الصورة من درجة الحس الشخصى إلى درجة الحس المشترك ، ثم إلى درجة الخيال . وفى كلتا هاتين الدرجتين ترتقى الصورة إلى النقاء نوعاً ما وإن كانت لا تخلص نهائياً من المادة . وبعد أن تحصل فى المخيلة ، تمتد إليها سلطة القوة الناطقة التى هى فى هذه الحالة لاتزال ممثلة فى العقل بالقوة لتجردها من علائق المادة . ولكن هذا التجرد هو بالقوة كمصدره . ولهذا يظل شبه معدوم حتى يتحقق وجوده الواقعى بانتقال العقل من القوة إلى الفعل .

وبوساطة عمل هذه القوة بعد صيرورتها ملكة بالفعل تتكون الكليات من تلك الصور الجزئية المرتبة . وبعد ذلك توجد درجة العقل المستفاد الذى لايتيسر إلا للخاصة الذين وصلوا إلى حالة معينة . وفى هذه المرتبة من مراتب العقل تصل المعرفة البشرية بوساطة الصفات المشتركة إلى غايتها . وعند ذلك تتحقق لها وحدتها وكليتها اللتان كانتا قد فارقتاها عند تجزئتها على أثر فيضانها من لدن العقل العاشر .

وعند الفارابى أن أصحاب هذه المرتبة هم وحدهم الذين وصلت عقولهم إلى الكمال فى صقل مرايا نفوسهم ، وفى جعلها قادرة على تخليص المعقولات من غواشى المادة وعلى تفهم العام المشترك فى المشخصات . وبالتالى على تفهم الحدود الجامعة المانعة . وبالإجمال صارت قمينة بتلقى إلهام الملأ الأعلى مع عدم الخلوص التام من العالم الأدنى ، وسمت عن نفوس العامة التى يشغلها الظاهر عن الباطن والمحس عن المعقول ، وهم وحدهم عنده الجديرون بالاتصال بالعقل العاشر ، وبتلقى الوحى وبنيل السعادتين : الدنيوية والأخروية بالخلود . وهو فى هذا يقول : « فص » : الروح الانسانية هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفيا عنه اللواحق الغريبة ، مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقوة لها

تسمى : العقل النظرى ، وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقال لها ». وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلهى كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة إذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل . فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العلياء » .

فص : الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وقد يتعدى تأثيرها من بدنها أجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس .

فص : الأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن . وإذا ركنت إلى مشعر غابت عن الآخر . وإذا احتجبت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى . فكذلك البصر يختل بالسمع ، والخوف يشغل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تصد عن الذكر ، والتذكر يصرف عن التفكر ، والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن » (١) .

المعرفة التأملية : —

لا ينبغى أن نفهم أن هذا النمط العقلى الذى سلكه الفارابى إلى المعرفة المؤيدة بالمنطق والناتجة عن عمل الذهن البحت ، قد بعد به عن النماذج الأخرى المؤدية إلى المعرفة ، أو قطع كل صلة تصل النفس البشرية بالملأ الأعلى ، كلا فإننا بينما نراه فى بعض مؤلفاته منطقيا قاسياً لا يأبه إلا للقوانين الصارمة ، ويحترم العقل ويعترف له بمكانه المكين بين حلقات سلسلة الموجودات العليا ، نشاهده فى البعض الآخر ناسكا بصيريا يعلن أن الحق لا ينكشف تماما إلا لمن نزع لباس المادة وانغمس فى نور الشهود ، لأن النفس إذا نبذت العالم المحس استطاعت أن تتصل بالموجود الأول وتسعد بفنائها فيه . وهو فى هذا يقول :

(١) انظر ص ٤١ و ٤٢ من كتاب شرح فصوص الحكم للفارابى .

« فص : إن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن ، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد ، فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره ، فإن ألمت فويل لك ، وأنت فى بدنك تكون كأنك لست فى بدنك ، وكأنك فى صقع الملكوت فترى مالاعين رأت ولا أذن سمعت ولاخطر على قلب بشر. فاتخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً (١) .

(١) انظر ص ٢٩ من الكتاب المذكور .

الفصل الحادى عشر

المعرفة عند ابن سينا

تمهيد :

لسنا فى حاجة إلى أن نتحدث هنا عن حياة الشيخ الرئيس ابن سينا التى شغل التحدث عنها عدداً عظيما من صفحات المؤلفين القدماء والمحدثين فى الشرق والغرب ، والتى كانت مثلا حياً من أمثلة التباين والتعارض : فتارة نشاهده متربعا على كرسى الوزارة عن جدارة واستحقاق يفوقان هذا المنصب أضعافا وأضعافا ، وأخرى نشيعه إلى السجن بنظرات الأسى والأسف ، حانقين على الطغاة والمستبدين الذين حرموه نعمة الحرية خضوعا لأهوائهم الخاصة ، وإذعانا لرغباتهم الفردية . وثالثة تترامى إلينا الأنباء بأنه فر من وجه طاغية منتصر إلى كنف عدوه ، أو إلى إمارة محايدة يبتغى فيها الهدوء والسلام . ولسنا فى حاجة إلى أن نسجل أنه كان أحد طلائع العقليات الإسلامية الممتازة التى شرفت ولا تزال تشرف الشرق قديمه وحديثه ، ولسنا كذلك فى حاجة إلى أن نثبت أنه كان فى حقبته بيضة العقر ، ونسيج الوحد، وفريدةالعقد ، وأنه كان فيلسوف عصره ، وطبيب زمانه ، وأن منتجاته كانت موسوعة عظمى لاتنقصها أية معرفة وصلت إليها الإنسانية إذ ذاك ، وأنها كانت رمزاً عاماً للنشاط البشرى فى أدق خصائصه ، بل إجمالا لإنتاج العقل الانسانى فى أسمى مواقفه . ومما لاريب فيه أن عصورنا الحديثة لاتكاد تقدم إلينا شخصية مماثلة لهذا الفيلسوف اجتمعت لها عقلية نفاذة ، وأفق متسع ، وطبيعة قوية ، ونفس حرة ، وإرادة فولاذية كهذه الجوانب التى نستشفها واضحة بل وضاءة عند ابن سينا .

غير أننا فى هذه الإلماعة الموجزة سوف لانعرض لهذا الإنتاج العملاقى الذى

أفردنا له عدة مواضع من كتبنا وبحوثنا ، وإنما سنمر معك هنا بجانب واحد من جوانب مذهبه وهو المعرفة بقسميها العقلى والتنسكى .

المعرفة العقلية

لانستطيع إبانة مذهب ابن سينا فى المعرفة إلا إذا عرضنا — فى شىء من البسط — تعريف الفلسفة وأقسامها عند هذا الفيلسوف ، وقد أشرنا فى الفصل الأول إلى هذه الأقسام إشارة خاطفة ، وسجلنا فى أحد هوامشه أننا نحتفظ بتفاصيلها الوافية للشيخ الرئيس ، لأنه هو خير من جلاها من فلاسفة المسلمين ، بل خير من نص منهم فى وضوح على أن غاية الفلسفة النظرية هى الحق ، وأن العقل قادر أتم القدرة على إدراك الحقيقة المطلقة والإحاطة بوسائلها ، والسير بخطى ثابتة نحو معرفة أسرار الكون وخفايا الوجود . وإليك هذه الإبانة التفصيلية .

تعريف الفلسفة وأقسامها :

عرف ابن سينا الفلسفة بأنها « صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغى أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى فى الآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

وتنقسم إلى قسم نظرى مجرد ، وقسم عملى . والقسم النظرى هو الذى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات ، والقسم العملى هو الذى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات ، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الإنسان ، ليكتسب ما هو الخير منه ، فلا يكون المقصود منه حصول رأى فقط ، بل حصول رأى لأجل عمل . فغاية النظرى هى الحق ، وغاية العملى هى الخير .

وأقسام الفلسفة النظرية ثلاثة : الأول القسم الأعلى، والثاني القسم الأوسط ، والثالث القسم الأدنى .

فأما الأعلى فهو مالا يتعلق موضوعه لا فى وجوده ولا فى حده بالمادة . ومثاله من الجهة الذاتية ذات البارى جل وعلا .

ومن جهة الصفات : الهوية والوحدة والكثرة ، والعلية والجزئية والكلية ، والتمامية والنقصانية وما أشبه هذه المعانى . ويسمى هذا القسم بالإلهى ، وهو مكون من علوم أصلية وأخرى فرعية . فأما الأصول فهى خمسة : الأول منها النظر فى معرفة المعانى العامة لجميع الموجودات من : الهوية والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف ، والتضاد والقوة والفعل ، والعلة والمعلول .

والثانى هو النظر فى الأصول والمبادى مثل الطبيعيين والرياضيين ، وعلم المنطق ومناقضة الآراء الفاسدة فيها .

والثالث هو النظر فى إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على تفرده وربوبيته وامتناع مشاركة موجود فى مرتبة وجوده ، وأنه وحده واجب الوجود بذاته ، ووجود ما سواه يجب به . ثم النظر فى صفاته وأنها كيف تكون صفاته ، وأن المفهوم من لفظ كل صفة : ما هو ، وأن الألفاظ المستعملة فى صفاته مثل : الواحد والموجود والقديم والعالم والقادر لايدل كل واحد منها على معنى آخر ، ولا يجوز أن يكون الشيء الواحد الذى لا كثرة فيه بوجه ، له معان كثيرة ، كل واحد منها غير الآخر ، ومعرفة كيف يجب أن تفهم هذه الصفات له حتى لاتوجب فى ذاته غيرية أو كثرة تقدح فى وحدانيته الذاتية الحقيقية .

والرابع هو النظر فى إثبات الجواهر الأول الروحانية التى هى مبدعاته وأقرب مخلوقاته منزلة عنده . والدلالة على كثرتها واختلاف مراتبها وطبقاتها . والغنى الذى يتعلق بكل منها فى تتميم الكل . وهذه رتبة الملائكة الكروبيين ، ثم

فى إثبات الجواهر الروحانية الثانية التى هى بالجملة دون جملة الأولى ، ودون درجاتها وطبقاتها وأقوالها . وهذه هى الملائكة الموكلة بالسماوات وحملة العرش، ومدبرات الطبيعة . ومتعهدات ما يتولد فى عالم الكون والفساد .

والخامس فى تسخير الجــواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية التى بعضها عاملة محركة ،وبعضها مروية عن رب العالمين : وحيهوأمره . والدلالة على ارتباط الأرضيات بالسماويات . والسماويات بالملائكة العاملة والعاملة بالملائكة البلغة الممثلة وارتباط الكل بالأمر الذى ماهو إلا واحدة كلمح بالبصر . وبيان أن الكل المبدع لاتفاوت فيه ولا فطور ، ولا فى أجزائه ، وأن مجراه الحقيقى على مقتضى الخير المحض ، وأن الشر ليس فيه بمحض ، بل هو الحكمة وهو ينبع فى جهة الخير . فهذه أقسام الفلسفة الأولى، أعنىالعلم الأعلى أو الإلهى ، ويشتمل عليه كتاب « ميتافيزيقا » أى مابعد الطبيعة . ويعرف جميع هذا بالبرهان اليقينى . هذه هى أصول القسم الإلهى من الفلسفة النظرية . أما فروعه فمنها معرفة كيفية نزول الوحى والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحى ، وأن الوحى كيف يتأدى حتى يصير مبصراً مسموعا بعد روحانيته ، وأن الذى يأتى خاصة تكون له ، وتصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة . وكيف يخبر بالغيب ، وأن الأبرار الأتقياء كيف يكون لهم إلهام شبيه بالوحى إلى آخره .

ومن ذلك علم المعاد ، ويشتمل على تعريف الإنسان أنه لولم يبعث بدنه مثلا ، كان له يبقاء روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين ، وكانت الروح التقية التى هى النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذى يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة .

هذه أمثلة من أصول وفروع القسم الإلهى الأعلى أو الفلسفة الأولى ، أو العلم الإلهى وهو رأس الفلسفة النظرية على الإطلاق .

أما القسم الأوسط ، فهو ما كان وجود موضوعه متعلقاً بالمادة دون حده ، وذلك مثل التربيع والتدوير والكرية والمخروطية ، ومثل العدد وخواصه ، فإنك

تفهم الكرة من غير أن تحتاج فى تفهمها إلى فهم أنها من خشب أو ذهب أو فضة .

وكذلك تفهم التقعير من غير حاجة إلى فهم الشىء الذى فيه التقعير ، ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتقعير والاحديداب لاتوجد إلا فيما يحملها من الأجرام الواقعة فى الحركة . وهذا القسم الأوسط يسمى بالقسم الرياضى ، وهو أيضاً له أصول وفروع . فأما أصوله فهى أربعة نجتزئها فيما يلى :

(١) علم العدد (٢) علم الهندسة (٣) علم الهيئة (٤) علم الموسيقا

(١) فعلم العدد يعرف منه حال أنواع العدد وخاصية كل نوع فى نفسه ، وحال النسب بعضها من بعض .

(٢) وعلم الهندسة يعرف منه حال أوضاع الخطوط وأشكال السطوح ، وأشكال المسطحات والنسب كلها إلى المقادير كلها بما هى مقادير ، والنسب التى لها بما هى هى ذوات أشكال وأوضاع . ويشتمل عليه كتاب « إقليدس » .

(٣) وعلم الهيئة يعرف فيه حال أجزاء العالم فى أشكالها وأوضاع بعضها عند بعض ، ومقاديرها وأبعاد ما بينها ، وحال الحركات التى للأفلاك والتى للكواكب ، وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التى بها تتم الحركات . ويشتمل عليه كتاب « المجسطى » .

(٤) وعلم الموسيقا يعرف منه حال النغم ويعطى العلة فى اتفاقها واختلافها ، أو حال الأبعاد والأجناس والجموع والانتقالات والإيقاع . وكيفية تأليف اللحون والهداية إلى معرفة الملاهى كلها بالبرهان .

أما العلوم الفرعية لهذا القسم فهى كثيرة إذ لكل علم من العلوم الأصلية عدة فروع فمن فروع علم العدد مثلا الجمع والتفريق والجبر .

ومن فروع الهندسة علم المساحة ، وعلم الحيل المتحركة ، وعلم جر الأثقال ، وعلم الأوزان ، وعلم الآلات الجزئية ، وعلم المناظر والمرايا ، وعلم نقل المياه .

ومن فروع علم الهيئة الزيجات والتقاويم · ومن فروع علم الوسيقا اتخاذ الآلات العجيبة الغريبة مثل : الأرغل وما أشبه ·

أما القسم الأدنى من أقسام الفلسفة فهو ما كان وجود موضوعه وحده متعلقين بالمادة أو بالأحوال الخاصة بالمادة · فالأولى مثل أجرام الفلك والعناصر الأربعة وما يتكون منها . والثانية مثل الحركة والتغير والاستحالة والكون والفساد والنشوء والبلى والقوى والكيفيات التى عنها تصدر هذه الأحوال وسائر ما يشبهها .

ويسمى هذا القسم من الفلسفة النظرية بالقسم الطبيعى . وهو كسالفيه مؤلف من علوم أصلية وأخرى فرعية . فالأصول ثمانية ، الأول ما تعرف به الأمور العامة لجميع الطبيعيات مثل المادة والصورة والحركة الطبيعية ، وتعلق الحركات بالمحركات وإثباتها إلى محرك أول واحد غير متحرك وغير متناهى القوة ، لا جسم ولا فى جسم . ويشتمل عليه كتاب « الكيان » .

والثانى تعرف به أحوال الأجسام التى هى أركان العالم ، وهى السماوات وما فيهن والعناصر الأربعة وطبائعها وحركاتها .

والقسم الثالث يعرف منه حال الكون والفساد ، والتوليد والنشوء والبلى والاستحالات مطلقاً من غير تفصيل · ويبين فيه عدد الأجسام الأولى القابلة لهذه الأحوال ولطيف الصنع الإلهى فى ربط الأرضيات والسماويات ، واستيفاء الأنواع مع فساد الأشخاص بالحركتين السماويتين اللتين إحداهما شرقية والأخرى غربية منحرفة عنها ، ومواجهة لها ، ويحقق أن هذه كلها بتقدير العزيز العليم · ويشتمل عليه كتاب « الكون والفساد » .

والرابع هو ما يتكلم فيه عن الأحوال التى تعرض فى العناصر الأربعة قبل الامتزاج لما يعرض لها من أنواع الحركات والتخلخل والتكاثف بتأثير السماويات فيها فيتكلم عن العلامات والشهب والغيوم والأمطار ، والرعد والبرق ، والهالة

وقوس قزح ، والصواعق والرياح والزلازل والبحار والجبال . ويشتمل عليه ثلاث مقالات من كتاب « الآثار العلوية » .

والخامس يعرف منه حال الكائنات المعدنية. ويشتمل عليه كتاب «المعادن» وهو المقالة الرابعة من« الآثار العلوية » .

والسادس يعرف منه حال الكائنات النباتية، ويشتمل عليه كتاب «النبات» .

والسابع يعرف منه حال الكائنات الحيوانية . ويشتمل عليه كتاب « طبائع الحيوان » .

والثامن يشتمل على معرفة النفس والقوى الداركة التى فى الحيوانات وخصوصاً التى فى الإنسان ، ويبين أن النفس التى فى الانسان لا تموت بموت البدن ، فإنها جوهر روحانى إلهى . ويشتمل عليه كتاب « النفس والحس والمحسوس » .

أما العلوم الفرعية فى هذا القسم الطبيعى فمنها :

(١) الطب ، والغرض منه معرفة مبادىء البدن الإنسانى وأحواله من الصحة والمرض وأسبابهما ودلائلهما ليدفع المرض ويحفظ الصحة .

(٢) أحكام النجوم، وهو علم تخمينى ، والغرض منه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض ، وبقياسها إلى درج البروج ، وبقياس جملة ذلك إلى الأرض على ما يكون من أحوال أدوار العالم والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والاختيارات والمسائل .

(٣) علم الفراسة ، والغرض منه الاستدلال من الخلق على الأخلاق .

(٤) علم التعبير ، والغرض منه الاستدلال فى التخيلات الحكمية على ماشاهدته النفس من علم الغيب ، فخيلته القوة المخيلة بمثال غيره .

(٥) علم الطلسمات ، والغرض منه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريباً فى عالم الأرض .

(٦) النيرنجيات ، والغرض منه تمزيج القوى فى جواهر العالم الأرضى لتحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب .

(٧) علم الكيمياء ، والغرض منه سلب الجواهر المعدنية خواصها وإفادتها خواص غيرها ، وإفادة بعضها خواص بعض، ليتوصل إلى اتخاذ الذهب والفضة من غيرهما من الأجسام هذا كله فى الفلسفة النظرية . أما الفلسفة العملية فهى كذلك تنقسم إلى ثلاثة أقسام . الأول الأخلاق الشخصية، والثانى تدبير الأسرة ، والثالث السياسة . وقد نشأ هذا التقسيم كما نشأ تقسيم الفلسفة النظرية من طبيعة الحياة لأن الإنسان إما أن يكون منفرداً ، وإما أن يكون مجتمعا مع غيره . فإذا كان منفرداً وجبت عليه العناية بأخلاقه الشخصية التى إذا انتظمت وصلت إلى السعادة. ويشتمل على هـذا القسم — فيما يرى ابن سينا — كتاب « الأخلاق إلى نيقوماخوس » لأرسطو .

وإذا كان الإنسان مجتمعا مع غيره ، فإما أن يكون فى حالة اجتماع ضيق محصور كاجتماع الأسرة ، وإما أن يكون فى دائرة واسعة كالمدينة والدولة . فإن كانت الأولى ، فقد وجب عليه أن يعنى بتنظيم علاقته الأسرية مع زوجه وبنيه وخدمه ، وفيه كتب تدبير المنزل ، وهى كثيرة . وإن كان فى دائرة واسعة كالمدينة أو الدولة فقد حقت عليه العناية بتنظيم أحوال هذه الدائرة بما يضمن لها السعادة والكمال . وقد اشتمل على هذا القسم كتابا أفلاطون وأرسطو فى السياسة .

الآن وبعد أن بسطنا أقسام الفلسفة عند ابن سينا وذكرنا العلوم المتفرعة عن كل قسم منها والتى هى ضرورية للمعرفتين الحسية والعقلية، والتى لا يستغنى عنها دارس هذه النظرية عند مفكرى المسلمين ، نرى لزاما علينا لتحقيق الغاية التى نرمى إليها فى هذا الكتاب أن نلمع إلماعة سريعة إلى رأى ابن سينا فى النفس لأنه هو الأساس الوحيد لرأيه فى المعرفة سواءاً كانت عقلية أم تنسكية . وإليك هذه الإلماعة :

النفس :

يلاحظ الناظر فى كتب ابن سينا أنه يعالج النفس بطريقتين متباينتين لا تمت إحداهما إلى الأخرى بصلة . فأما الأولى فهى علمية خالصة يرى عليها طابع أرسطو الذى يمزج الطبيعة بما وراء الطبيعة ، ويضع الثانى فى موضع الافتقار إلى الأولى ، والذى يسلك دائما فى مثل هذه الشؤون سبيل تحليل الجسم إلى عناصره وأخلاطه المكونة لمزاجه وإثبات أثر كل ذلك فى النفس .

أما الطريقة الثانية فهى صوفية إشراقية ظاهر عليها آثار أفلاطون وأفلوطين بوضوح . وسنلم هنا، فى إيجاز ، بكلتا الطريقتين . أما إلمامنا بالأولى فلأنها رأيه العلمى الذى عنى به فى كتب :الشفاء والنجـــاة والإشارات ، والذى ينبغى أن يدرس فى قسم الطبيعيات من فلسفته على الأقل. وأما دراستنا للثانية فلأن الحكم على أى فيلسوف دون استيعاب أهم فلسفته على الأقل ضرب من التسرع .

ومما يؤيد ذلك أن ابن طفيل قد استخف أشد الاستخفاف بكل حكم يصدر لابن سينا أو عليه قبل الاطلاع على فلسفته الإشراقية . ونحن معه فى هـذا الاستخفاف على أتم وفاق . وإليك موجز هذين الرأيين :

قدم ابن سينا لتعريفه العام للنفس بقوله :

« إن أول ما يجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشىء الذى يسمى نفسا ثم نتكلم فيما يتبع ذلك» . وهو يبسط هذا فيقول فى رسالته « فى القوى النفسية» ما يلى : —

« إن من رام وصف شىء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أنيته «أى وجوده» فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح. فواجب علينا إذن أن نتجرد أولا لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع فى تحديد كل واحدة منهـا

وإيضاح القول فيها»[1] ثم يأخذ بعد ذلك فى إثبات وجودها قبل حدها تمشيا مع مبدئه هذا فيقول : —

« إنا نشاهد أجساما تحس وتتحرك بالإرادة ، بل نشاهد أجساما تغتذى وتنمو وتولد المثل ، وليس ذلك بجسميتها ، فبقى أن تكون فى ذواتها مبادىء لذلك غير جسميتها والشىء الذى يصدر عنه هذه الأفعال نسميه نفسا » ويقول :

« إن هناك آثارا تبدو علينا ولا يمكن تفسيرها إلا إذا سلمنا بوجود النفس . وأهم هذه الآثار هى الحركة والإدراك ، إذ لا يمكن تعليل الحركة التلقائية بدون نفس مثل حركة الطائر الذى يحلق فى الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض. وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركا خاصاً زائدا على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس. والإدراك امتازت به بعض الكائنات على بعض . وإذن لا بد للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة[2] . وقد حد هذا المعنى الشامل فى « رسالة الحدود » بقوله « إنها اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات وإنها كمال جسم طبيعى لذى حياة بالقوة ، أو إنها جوهر غير جسم هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى أى عقلى بالفعل أو بالقوة[3] » .

النفس البشرية

عرف ابن سينا النفس البشرية بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية ، وبأنها هى الشىء الذى له هذه القوى ، وهو كما تبين جوهر

---

(١) انظر ص ٨ من رسالة القوى النفسية لابن سينا .

(٢) ص ٢٠ وما بعدها من الرسالة المذكورة .

(٣) انظر رسالة الحدود.

منفرد ، وله استعداد نحو أفعال لايتم بعضها إلا بالآلات وبالإقبال عليها بالكلية وبعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجة ما ، وبعضها لا يحتاج إليه ألبتة » .

وفى موضع آخر يقول :

« تتنوع الأحوال النفسية وتختلف ، فمثلا نسر ونحزن ، ونحب ونكره ، وننفى ونثبت ، ونحلل ونركب ، ونحن فى كل هذا صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف، وتوحد المؤتلف . فلو لم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها ، وطغى بعضها على بعض. وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة . كلاهما يلم الشمث ويبعث على النظام والترتيب »[1] ويقول أيضاً :

« الجسم محتاج إلى النفس تمام الاحتياج فى حين أنها لا تحتاج إليه فى شىء . ولا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة ، بينما النفس هى هى، سواء أتصلت بالجسم أم لم تتصل به . ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس، لأنها مصدر حياته وحركته ، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم . ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحا من الأشباح ، فى حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلوى تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس إذن جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم[2] .

ومن آيات ثبوت القوة الناطقة وتفردها بالاستقلال واستطاعة استغنائها عن جميع القوى البدنية وإمكان إدراكها لذاتها بغض النظر عن لباس البدن ، ذلك النص الذى سبق به ابن سينا ديكارت بعدة قرون والذى أطلق على هذا الأخير من أجله اسم « أبى الفلسفة الحديثة » . وإليك هذا النص :

---

(١) ص ٣٦٢ ج ١ من الشفاء وص ٣١٠ من النجاة .

(٢) ص ٢٨٥ ج ١ من الشفاء

« يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة، خلق كاملا . لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجيات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوجه إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، ولا يشك فى إثباته لذاته موجودا ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ، ولا باطناً من أحشائه ، ولا قلباً ، ولا دماغا ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضاً ولا عمقاً ، ولو أنه أمكنه فى تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ، ولا شرطاً فى ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت والمقربه غير الذى لم يقربه. فإذن للذات التى أثبتت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى يثبت»(١) وفى موضع آخر يقول :

« لو خلق الإنسان دفعة واحدة وخلق متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه واتفق أن لم يمسها ولا تماست ، ولم يسمع صوتاً، وجهل جميع أعضائه ،وعلم وجود أنيته شيئا ما مع جهل جميع ذلك ، وليس المجهول بعينه هو المعلوم ، وليست هذه الأعضاء لنا فى الحقيقة إلا كالثياب التى صارت — لدوام لزومها إيانا — كأجزاء منا عندنا . وإذا تخيلنا أنفسنا لم نتخيلها عراة بل نتخيلها ذوات أجسام ... والسبب فيه دوام الملازمة ، إلا أننا قد اعتدنا فى الثياب من التجريد والطرح ما لم نعتده فى الأعضاء ، وكان ظننا الأعضاء جزءاً منا آكد من ظننا الثياب جزءاً منا ، فبين من هذا أن لهذه القوى مجمعا هو الذى تؤدى كلها إليه،وأنه غير جسم وإن كان مشاركا للجسم أو غير مشارك »(٢) .

ومن دلائل وجود هذا المجمع المشترك الذى هو النفس الناطقة أو الإنسان على الحقيقة أو « الأنا » الذى سبق ابن سينا ديكارت إلى كشف مصباحه ، وعلى سناه كشف كل « اللا أنا » قول الشيخ الرئيس :

---

(١) و (٢) ص ٢٨١ وما بعدها ج ١ من الشفاء

« إن الإنسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصري ، واشتهيته أو غضبت منه ، كذلك يقول أخذت بيدى ، ومشيت برجلى ، وتكلمت بلسانى ، وسمعت بأذنى ، وتفكرت فى كذا وتوهمته ، وتخيلته . فنحن نعلم بالضرورة أن فى الإنسان شيئاً جامعاً يجمع هذه الإدراكات ، ويجمع هذه الأفعال ، ونعلم أيضاً بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الإدراكات والأفعال فإنه لا يبصر بالأذن ، ولا يسمع بالبصر ، ولا يمشى باليد ، ولا يأخذ بالرجل ففيه شيء مجمع لجميع الإدراكات والأفاعيل . فإذن الإنسان الذى يشير إلى نفسه بـ « أنا » مغاير لجملة أجزاء البدن فهو شيء وراء البدن»[1] .

ومهما يكن من الأمر فإنه يجب لهذه القوى — أى الشهوانية والغضبية والمدركة — رباط يجمع بينها كلها ، نسبته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس ، فإنا نعلن أن هذه القوى يشغل بعضها بعضاً ، ويستعمل بعضها بعضا . وهذا الشيء لا يجوز أن يكون جسما ... ولا اعتراض على أن النفس غير جسم لأن هذا الذى ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى ، فيفيض عنها بعضها فى الآله وبعضها يختص بذاتها ... وأما الجسم فلا يمكن أن تكون هذه القوى كلها فائضة عنه ، فإن نسبة القوى إلى الجسم ليس على سبيل الفيضان ، بل على سبيل القبول[2] .

وأيا ما كان فإن الشأن الأول والأخير فى القوى الباطنة هو التعقل المباشر لأنها هى وحدها التى جعلت الإنسان إنساناً ، أو بالحرى هى التى ميزت هذا الكائن ونوعه عن بقية أنواع الجنس الحيوانى وصيرته قيناً بالاحترام ، وهى التى كانت مناط العلاقة بينه وبين الملأ الأعلى . ولذلك عرفها على هذا الاعتبار بأنها : جوهر غير جسم هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى أى عقل

---

(١) انظر رسالة معرفة النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا .

(٢) أنظر الجزء الأول من الشفاء لابن سينا ص ١٦٢ .

بالفعل أو بالقوة . والذى بالقوة هو فصل للنفس الإنسانية . والذى بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية الملائكية[١] » .

ولما كانت الرتبة الأولى من النفس الناطقة هى التى تعنينا أولا ، فقد وجب علينا أن نبدأ ببيانها فنعلن أنها مؤلفة عند ابن سينا من قوى كثيرة كالحواس والحس المشترك والواهمة والمخيلة والحافظة والناطقة ، وأن نحدد وظيفة كل واحدة من هذه القوى . وهاك هذا التحديد :

« إن وراء المشاعر الظاهرة شباكا وحبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصور . فمن ذلك قوة تسمى مصورة ، وقد رتبت فى مقدم الدماغ ، وهى تستثبت صور المحسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس وملاقاتها فتزول عن الحس ، ويبقى فيها قوة تسمى وهما ، وهى التى تدرك من المحسوس مالا يحس مثل القوة التى فى الشاة إذا تشبحت صورة الذئب فى حاسة الشاة ، تشبحت عداوته ورداءته فيها إذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك . وقوة تسمى حافظة ، وهى خزانة ما يدركه الوهم ، كما أن المصورة خزانة ما يدركه الحس ، وقوة تسمى مفكرة وهى التى تتسلط على الودائع فى خزانتى : المصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض ، وتفصل بعضها من بعض ، وإنما تسمى مفكرة إذا استعملها روح الإنسان والعقل ، فإن استعملها الوهم تسمى متخيلة[٢] .

وليست هذه القوى عند ابن سينا طبعاً فى درجة واحدة ، بل إن بعضها رئيس مخدوم ، والبعض مرءوس خادم . وقد أبان فيلسوفنا مرتبة كل قوة من تلك القوى فى المقالة السادسة من طبيعيات النجاة .

أسهب ابن سينا فى بيان هذه القوى ووظائفها إسهاباً يحول الإطناب بيننا

(١) ص ١٠ من رسالة الحدود .

(٢) ص ٣ من رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها .

وبين مجاراته فيه إلا أننا نستطيع أن نقول : إن القوة الناطقة تنقسم عنده إلى خمس درجات الأولى درجة القوة ، وهى بدورها تقال على ثلاث أحوال أيضاً الحالة الأولى هى حالة عدم حصول الشيء بالفعل مع عدم حصول ما به يحدث . والثانية هى حالة عدم حصول الشيء مع وجود ما به يحدث وجوداً ناقصاً . والثالثة حالة عدم حصول الشيء ، مع توفر وجود ما به يحدث ، وتأخر القصد فقط .

أما الدرجة الثانية فهى تسمى درجة العقل بالفعل بالنسبة إلى الدرجة الأولى، وإن سميت درجة العقل بالقوة بالنسبة إلى الثالثة ، وهى درجة تعقل البديهيات . والدرجة الثالثة هى درجة العقل بالفعل بالمعنى الكامل . والرابعة درجة العقل المستفاد . والخامسة درجة الصديقين الملهمين ، وهى أسمى الدرجات عند ابن سينا .

ولا يشترط الوصول إلى الدرجة الرابعة لتحقيق الدرجة الخامسة إلا عند متنسكي الفلاسفة كابن سينا والفارابي واضرابهما من الإشراقيين ، لأنهم يرون أن تأملات الجاهلين لا توصل إلى شيء ذى بال من كشف الحجب عن أسرار الكون وخفايا الوجود . ولذا يجب علينا أن نعنى عناية خاصة بهذه الدرجة العقلية قبل أن نبسط المرتبة التنسكية عند الشيخ الرئيس، ما دام أن الإنسانية الكاملة أو القريبة من الكمال عند هذا الفيلسوف لا تتحقق إلا بتهيئة الوسائل الضرورية لإنتاج القوة الناطقة . وإذا ثبت أن هذه القوى هى الإنسان على الحقيقة ، فإن أخص الخواص بالإنسان هو تصور المعانى العامة المجردة عن المادة كل التجريد ... والوصول إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية، فهذه الأحوال والأفعال المذكورةهى مما يوجد للانسان وجلها يختص به الإنسان وإن كان بعضها بدنياً لكنه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس التى للانسان (١) .

---

(١) انظر ص ٣٤٧ من الجزء الأول من الشفاء .

وهذه الدرجة الأخيرة هى التى تقتادنا إلى رأيه التنسكى الذى سنسجله هنا بعد أن نشير إلى مصدر معرفته العقلية .

المعرفة السينية وأنواعها

لا يكاد رأى ابن سينا فى مصدر المعرفة يختلف عن رأى الفارابى ، إذ هو يرى مثله أن مأتى المعرفة الإنسانية هو فيض العقل الفعال الذى يحل بالكائنات المستعدة بالقدر الذى يسمح به هذا الاستعداد ، كما أفاض على هذه الكائنات صورها وحدودها بقدر استعداد المادة لقبول الصور والحدود .

غير أن ابن سينا يقسم المعرفة إلى ثلاثة أنواع : الأول فطرى ، وهو معرفة المبادىء الأولى مثل الكل أعظم من الجزء ، والواحد نصف الاثنين، وإذا ساوى ثالث أحد الاثنين المتعادلين ، وجب أن يساوى الثانى . والنوع الثانى مكتسب وهو إدراك المجردات المعقدة والكليات العامة ، ويحتاج إلى مجهود أكبر من مجهود القسم الأول ، ويجب أن تبدأ عملية التفكير فيه بالشعور الوثيق بوجوب انفصال الصور التجردية عن عالم المحسات انفصالا تاماً ، فلا يربطها بها زمان ولا مكان ولا شرط ولا كمية حتى تصير عامة صالحة لتأليف الكلية منها ومن مثيلاتها .

وكيفية ذلك أن يتصور الشخص أن ما فى عقله ليس هو الحجر ولا الحيوان وإنما هو صورتاهما المجردتان عن كل اعتبار ، فإذا تعقل ذلك ، بدأ فى ربط الصور الجزئية بعضها ببعض حسبما بينها من صفات مشتركة ، وبهذا تتكون الكليات .

والأداة المدركة لهذين النوعين تدعى بالأداة الطبيعية ، وهى قسمان : فطرية واكتسابية . فأما الفطرية فهى مشتملة على قوة خاصة مستعدة لإدراك

المبادىء الأولى دون تعلم ولا اكتساب . وهى عامة لدى بنى الإنسان جميعاً ، ولها مرتبتان : الأولى مرتبة العقل بالقوة ، والثانية مرتبة العقل بالفعل . وأما الاكتسابية فهى ملكة تتكون من التثقف والمران وتقدر على إدراك الكليات العامة . ولا يصل إليها إلا الخاصة ، وتسمى مرتبة العقل المستفاد .

وكيفية وصول المعرفة إلى نفوس الخاصة هى أن تقع الحواس على المحسات فتنتزع صورها ، فإذا حصلت هذه الصور اجتمعت فى الحس المشترك ثم تعاقبت عليها بعد ذلك قوى النفس المختلفة كالمخيلة والواهمة والناطقة لتقوم بتجريدها واحدة بعد الأخرى ، كل منها حسب طبيعته التى هى أدنى من طبيعة ما يليه . فالمخيلة تجرد الصور عن المادة ، لا عن علاقتها ، والواهمة ترتقى فى هذا التجريد أكثر قليلا من المخيلة . والناطقة تمحو جميع العلائق المادية وتنقل الصور إلى مرتبة التجرد النقى الذى يستحيل عليها بعده أن تقبل الانقسام ولو اعتبارا أو فرضا لشبهها بالقوة الناطقة التى جردتها ليصير حلولها بها ممكنا ، لأن المنقسم لا يمكن أن يحل بالذى لا ينقسم . كما أن الذى لا يقبل الانقسام لا يمكن أن يكون موضوعا لما يقبله . ويصور ابن سينا هذا فيقول :

« فإذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ، ولا أن تحل طرفا غير منقسم ، ولا بد لها من قابل فينا ، فبين أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضاً قوة فى جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات[1] » . ويجمل ذلك الأستاذ بوير فيقول :

« والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفى الإنسان عقل عملى ، وفعله يظهر التعدد فى الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتباريا ، غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة فى شعورنا بأنفسنا أو إدراكنا لذواتنا إدراكا خالصا ، والعقل لا يدرك قوى

---

(١) انظر ص ١٧٧ من النجاة .

النفس الدنيا فى مكانها ، بل هو يرتقى بها، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخصة وبانتزاع صورة كلية من الصور المتخيلة . والعقل يكون فى أول الأمر عقلا بالقوة، ثم يصير عقلا بالفعل ، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤديهـا إليه الحواس الظاهرة والباطنة . فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل، وهذا يحدث بوساطة الإدراك ، ولكن بهدى وإنارة من فوق ، أى من واهب الصور ، وهو العقل الفعال الذى يفيض الصور على العقل الإنسانى . غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظة تحفظ المعانى العقلية المجردة، لأن الذاكرة لا بد ترتكز أبدا على موضوع محسوس . وإذا أدركت النفس الناطقة شيئاً ، فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائما من العقل الفعال . والنفوس الناطقة لا تتمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته من معارف ، وإنما يكون تمايزها بمقدار استعدادها للاتصال بالعقل الفعال الذى تتلقى عنه المعرفة .

ثم إن النفس الناطقة التى هى أرقى مما تحتها ، والتى تعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلى ، هى الإنسان على الحقيقة ، وهى تبرز إلى حيز الوجود جوهرا بسيطا لا يطرأ عليها فساد ولا يعرض لها فناء . وفى هذه النقطة وضوح يمتاز به مذهب ابن سينا عن مذهب الفارابى[1] » .

وليس هـذا الامتياز قاصرا على إيضاح اتصال القوة الناطقة بالعقل الفعال فحسب كما يرى الأستاذ بوير ، وإنما هو يبرز كذلك أشد البروز فى مسألة تطور العقل وانتقاله من درجة القوة إلى درجة الفعل ، ثم إلى درجـة المستفاد وإبانة ما يقدر عليه فى كل واحدة من هذه المراتب وما يتناوله من أنواع المعارف وما يستعصى عليه فى الدرجة الدنيا أو الهيولانية ، أو القوة . ثم ما يسترشد إلى إدراكه بنور العقل الفعال ، وما يشترط قبل ذلك من جهود ومحاولات تبـدأ

---

(١) انظر ص ٧٤ وما بعدها من كتاب النفس ، و١٧٨ من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام للاستاذ بوير وترجمة الأستاذ عبد الهادى أبى ريدة .

بالحواس الظاهرية ثم تثنى بالحواس الداخلية واحدة تلو الأخرى . وهو — فى أكثر هذه النظريات — يسلك مسلك التأليف المادى الذى يتيسر فهمه للكثيرين الذين عنوا بدراسة الفلسفة وأعدوا لها العدة اللازمة للاحاطة بأدواتها واصطلاحاتها، وألموا بمذاهبها ونظرياتها، وتعقبوا مدارسها ومشكلاتها . ولكنه سلك فى مؤلفات أخرى من منتجاته سبيل الإشارات الخاطفة،والتنبيهات المجملة التى تدق على جماهير المثقفين فضلا عن أنصاف المتعلمين. ولم تكتف مواهبه الممتازة وعبقريته النادرة بذلك ، بل عمد فى ظروف خاصة إلى الرموز والألغاز التى لا يعلم تأويلها إلا الراسخون فى « الفلسفة الأولى» أو المتعمقون فيما بعد الطبيعة.

ومن هذا القسم الثالث قصة « حى بن يقظان » التى يروى أنه كتبها فى سجنه والتى يصفها الأستاذ دى بوير فيقول : « ويسلك ابن سينا فى بيان مذهبه فى العقل الإنسانى مسلك الرمز الذى كلف به أدباء الفرس المتأخرون فيبسط ما انتهى إليه من خيال شعرى ويحذو حذوه . وأول ما يشوقنا هو قصة « حى ابن يقظان » الرمزية وهى تبين عروج النفس من عالم العناصر ، مجتازة عالم الطبيعة والنفوس والعقول حتى تبلغ عرش الواحد القديم [1] .

يحدثنا ابن سينا فى هذه القصة أنه خرج يوما هو وبعض رفاقه إلى أحد المتنزهات . وبينما هم يسيرون التقى بهم شيخ وسيم الطلعة « ما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب » أى أنه بقى فى طراءة العز وقوة الشباب » ولم تنل منه السنون لأنه من عالم الخلود ، فسأله الشيخ الرئيس عن اسمه ونسبه وصناعته فأجابه بأن اسمه ونسبه حى بن يقظان ، وصناعته السياحة الدائمة حسب توجيه والده الذى أعطاه مفاتيح العلوم . ثم اقتاد هذا الشيخ فيلسوفنا إلى عين ينبع منها ماء صاف رقراق من اغتسل منه تيسر له التغلغل فى أجزاء متعددة مختلفة من العالم الفسيح (أى العالم العقلى) ومن شرب منه نال قوة غير عادية تسمح

---

(١) انظر ص ١٨١ من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بوير وترجمة الأستاذ عبد الهادى .

له باختراق الصحارى الرهيبة ، وتسلق الجبال الشاهقـــة العسيرة وإرهاب حراس الجحيم .

ويقول بعض الشراح هنا : إن الشيخ الوقور هو العقل الفعال ، وإن مواطن النزهة التى وجه الشيخ إليها ابن سينا هى العوالم العقلية ، وإن الماء المتدفق من النبع الصافى الفياض هو المنطق وما بعد الطبيعة ، وإن الظلمة التى تكتنف الأودية والمروج هى الجهل ، وإن النور الغامر الباهر الذى يعقبها هو الفلسفة بمعناها العام .

وهو يحدثنا أن أرضنا هذه محوطة بعالمين مختلفين يحجبهما عنها حجاب كثيف أحدهما من جهة المغرب ، والآخر من جهة المشرق ، وأن الأول هو الهيولى ، والثانى هو الصورة ولكن الجانب الشرقى — رغم أنه عالم الصور الضىء — تكتنف الظلمة والكآبة جهته الدنيا وهى التى تلى الأرض من عالم الصور .

وإذا صعد المرء فى هذا الطريق إلى أعلى ، مر بسلسلة الكائنات من أقاليم العناصر إلى المعادن ، إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان . وأخيرا يصل إلى منطقة الملائكة التى هى على درجات متعددة ومأهولة بطوائف روحانية مختلفة الرتب والاختصاصات .

ويحسن أن نمر معك هنا بنماذج من نصوص هذه الاسطورة الرمزية الباهرة بعد أن ألممنا إلى حل بعض رمـــوزها الغامضة . وهاك شيئاً من هذه النماذج .

« فرجع بنا الحديث إلى ما ساءلته عن إقليم إقليم مما أحاط بعلمه ووقف عليه خبرة ، فقال لى إن حدود الأرض ثلاثة ، حد يحده الخافقان. وقدأدرك كنهه، وترامت به الأخبار الجلية المتواترة والغريبة بجل مايحتوى عليه.وحدان غريبان : حد المغرب ، وحد قبل المشرق . وكل واحد منهما صقع قد ضرب بينهما وبين عالم البشر حد محجور لن يعدوه إلا الخواص منهم المكتسبون منهلم تأت للبشر بالفطرة . ومما يفيدها الاغتسال فى عين خرارة فى جوار عين الحيوان الراكدة

إذا هدى إليها السائح فتتطهر بها وشرب من فراتها ، سرت فى جوارحه . منة مبتدعة يقوى بها على قطع تلك المهام ، ولم يتسرب فى البحر المحيط ، ولم يكدأه جبل قاف تدهدهه الزبانية مدهدهة إلى الهاوية فاستزدناه هذه العين ، فقال : سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب ... إنه من خاضها ولم يحجم عنها أفضى إلى فضاء غير محدود قد شحن نوراً فيعرض له أول شيء عين خرارة تمد نهراً على برزخ من اغتسل منها خف على الماء فلم يرجحن إلى الغرق . وتقسم تلك الشواهق غير منصب حتى تتخلص إلى أحـــد الحدين المنقطع عنهما ، فاستخبرناه عن الحد الغربى لمصاقبة بلادنا إياه فقال : إن بأقصى المغرب بحراً كبيراً حامئاً قد سمى فى الـكتاب الإلهى عيناً حمئـة ، وإن الشمس تغرب من تلقائها . ومم هذا البحر من إقليم غامر فات التحديد رحبه لا عمار له إلا الغرباء يطرؤون عليه . والظلمة معتـكفة على أديمه ، وإنما يتحمل المهاجرون إليه لمعة نور مهما جنحت الشمس للوجود[1] إلى أن يقول : « وبعد هؤلاء أمة أشد اختلاطاً بملـكهم مصرون على خدمة المجلس بالمثول . وقد ضننوا فلم يتبدلوا بالاعتماد ، واستخلصوا للقربى ، ومكنوا من رموق المجلس الأعلى والحفوف حوله ، ومتعوا بالنظر إلى وجه الملك وصالا لا فصال فيه ، وحلوا تحلية اللطف فى الشمائل والحسن والثقافة فى الأذهان والنهاية فى الإشارات ، والرواء الباهر ، والحسن الرائع ، والهيئة البالغة . وضرب لـكل واحد منهم حد محـــدود، ومقام معلوم ، ودرجة مفروضة لا ينازع فيها ولا يشارك ، فـكل من عداه يرتفع عنه ، أو يسمح نفساً بالقصور دونه . وأدناهم منزلة من الملك واحد هو أبوهم،وهم أولاده وحفدته، وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه . ومن غرائب أحوالهم أن طبائعهم لا تستعجل بهم إلى الشيب والهرم ، وأن الوالد منهم وإن كان أقدم مدة فهو أسبق منه وأشد بهجة ، وكلهم مسخرون قد كفوا الاكتفاء . والملك أبعدهم فى ذلك مذهباً . ومن عزاه إلى عرق فقد زل ، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى . إنه قد

---

(١) انظر ص ٤٦ وما بعدها من حى بن يقظان لابن سينا طبعة دار المعارف .

فات القدر الوصاف عن وصفه ، وحادت عن سبيله الأمثال فلا يستطيع ضاربها إلا بتباين أعضاء . بل كله لحسن وجهه ، ولجود يده ، يعنى حسنه كل حسن ، ويحقر كرمه نفاسة كل كرم. ومتى هم يتأمله أحد من الحافين حول بساطه غض الدهش طرفه ، فآب حسيراً يكاد بصره يختطف قبل النظر إليه ، وكأن حسنه حجاب حسنه، وكأن ظهوره سبب بطونه ، وكأن تجليه سبب خفائه ، كالشمس لو انتقبت يسيراً لاستعلنت كثيراً . فلما أممنت فى التجلى احتجبت ، وكأن نورها حجاب نورها . وإن هذا الملك لمطلع على ذويه بهاءه ، لا يضن عليهم بلقائه . وإنما يأتون من دنو قواهم دون ملاحظته ، وإنه لسمح فياض واسع البر غمر النائل ، رحب الفناء عام العطاء ، من شاهد أثراً من جماله وقف عليه لحظه، ولا يلفته عنه غمره . ولربما هاجر إليه أفراد من الناس فتلقاهم من فواضله ما ينوء بهم ويشعرهم باحتقار متاع أقليمكم هذا . فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون .

قال الشيخ حى بن يقظان : لولا تقربى إليه بمخاطبتك منبهاً إياك لكان لى به شاغل عنك ، وإن شئتما تبعتنى إليه والسلام .

وبعد أن يلم الأستاذ دى بوير بهذه القصة إلمامة عاجلة شديدة الإيجاز ، بل توشك أن تكون إشارة خاطفة أكثر منها أى شىء آخر يعلق عليها بقوله :

« ويقود حى بن يقظان فيلسوفنا فى هذا الطريق ويردان معاً شرعة الحكمة الإلهية ينبوع الشباب الدائم حيث الحسن حجاب الحسن ، والنور حجاب النور ، وحيث السر الأزلى . فحى بن يقظان هو هادى النفس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل الفعال آخر العقول الفلكية ، وهو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى[1] » .

من تأويلات هذه الأسطورة يتبين الباحث أن ابن سينا قد أجمل فيها الجانب الأعلى من مذهبه بعد أن بسط الجانبين الآخرين : الطبيعى والرياضى فى

---

(١) انظر ص ١٨١ من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف الأستاذ دى بوير وترجمة الاستاذ عبد الهادى أبى ريدة .

موسوعاته المفصلة ، وهو وإن كان قد وفى هـذا الجانب الأخير حقه فى تلك الموسوعات ولا سيا فى كتاب « الإشارات والتنبيهات » إلا أنه قد توجها هنا بذلك الرمز الشيق الذى صاغه فى هـذه الصورة الأسطورية التى تشبه أساطير پارمينيديس الذى يحدثنا أن أفروديت أركبته مركبة فخمة وسلمت قيادتهـا لابنة الشمس ،فسارت به حتى أوصلته إلى باب النهار ،فرأى العدالة جالسة عليه تحرسه وترعاه ، فما أن رأته حتى فتحت له الباب ثم أبانت له طريقين : أحدهما طريق معرفة « الموجود » أو طريق « الحقيقة » الذى يجب عليه اتباعه .

والثانى طريق الظاهر ، أو طريق آراء الفانين الذى يلزمه اجتنابه .

وتلك طريقة حكيمة فى إبانة المبادىء العالية التى يجب أن تصان عن عقليات الدهماء ، لأنها إذا بقيت بين أيديهم شوهوا معانيها ، وحولوا جمالها إلى دمامة ، وأساءوا توجيهها ، واستخلصوا منها الشر والسوء بدلا من الخير والرفعة .

ومهما يكن من شيء فإن هذه الآراء السينية سواء أ كانت صريحة أم رمزية، يتعلق بعضها بالمعلومات الواردة عن طريق الحس ، وبعضها بالمعقولات المحضة التى ليس لها بطبيعتها أدنى اتصال بالمادة ، وهذه الأخيرة تدركها القوة الناطقة مباشرة دون احتياج إلى استعانة بالقوى الأخرى . وآية ذلك عنده أنه لو احتاجت النفس فى هذه المعقولات إلى غيرها لما أدركت ذاتها وبقية العالم العقلى إلا بآلة ، وليس بينها وبين ذاتها آلة ، وهى مع ذلك تدرك ذاتها وغيرها من المجردات المحضة . ففى هذا يقين باستغنائها فى إدراك العالم المعقول عن الآلة . وفى هذا يقول الرئيس ابن سينا :

إن أهم ما تتميز به النفس هو الإدراك العقلى ، وهذا الإدراك لا يستخدم آلة جسمية ما على غرار الإدراك الحسى الذى يعتمد على أعضاء معينة كالعين والأذن وغيرهما . وبالإدراك العقلى تدرك النفس ذاتها ، وتدرك أنها تدرك . وهذا الشيء لا يستطيعه أى عضو جسمى من الأعضاء التى تحس ، فهذا دليل

إذن على أنها لا تحتاج فى قوامها إلى الجسم وإلا لوقف هذا الجسم حائلا دون إدراكها لذاتها[1] :

وقد أسلفنا أن النفس البشرية عند ابن سينا تدرك — أول ما تدرك — ذاتها قبل أن تدرك البدن الذى هى فيه ، أو أى عضو من أعضائه كما أوضح الرئيس ذلك فى بديهية الذات المعلقة التى تعرف أنيتها حتى لو غاب عن معرفتها كل ما عدا هذه الأنية التى جزم «ديكارت» فيما بعد بأنه يدركها ويدلل على وجودها وعلى إدراكه إياها قبل أن يدرك جسمه بمراحل ، بل هو لا يعود إلى التدليل على وجود هذا الجسم إلا بعد أن ينتهى من براهين العالم الأعلى ، وهو يجمل هذا بقوله « أنا أفكر ، إذن أنا موجود » ، والتى صورها فيلسوفنا بقوله : « فهذا دليل إذن على أنها لا تحتاج فى قوامها إلى الجسم ، وإلا لوقف هذا الجسم حائلا دون إدراكها لذاتها »

المعـــــرفة التصوفية

رأيه التصوفى فى النفس :

يتلخص رأى ابن سينا التصوفى فى النفس فى أنها جوهر شفاف هبط إلى الأجسام البشرية من عالم الأزل وحكم عليه البارى بالبقاء فيها زمناً محدوداً وكان فى أول الأمر آسفاً شاعراً بغربته متضايقاً من حصره فى هذه الدائرة المادية الضيقة ، ولكنه لم يلبث أن شعر بسرور عظيم لأنه رأى مالم يكن يرى لو أنه استمر فى عالمه العلوى ، وهى فى الأصل من عالم الكمال ، ولكنها قد تصاب بنقص من اصطحابها للجسم فتصبح مفتقرة إلى الطهر والنقاء اللذين لا تعود إلى مرتبتها الأولى إلا بهما . وهى لا تبلغ هذه المنزلة إلا بالشرطين الآتيين: أن تتخذ الفضائل شعاراً لها بعد أن تتثقف حتى تصير عالمة بكل ما من شأنها أن تعلمه

---

(١) ص ١٧٢ وما بعدها من النجاة .

وهو يتحقق فى أن تحيط بالأنظمة العقلية والمعارف الذهنية ، وأن تتلقى فى ذاتها كل المعقولات الرفيعة حتى ينطبع فيها شبه صغير بالمبدع الأول وتصبح قادرة على خلق صور عقلية لكل ما فى هذا الكون من حقائق محسة . وإليك ما قاله ابن سينا فى تصوير النفس :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهى التى سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهى ذات تفجع
أنفت وما أنست فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهوداً بالحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها فى ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم والطلول الخضع
تبكى إذا ذكرت ديارا بالحمى بمدامع تهمى ولما تقطع
وتظل ساجعة على الدمن التى درست بتكرار الرياح الأربع
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها قفص عن الأوج الفسيح الأرفع
حتى إذا قرب المسير إلى الحمى ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت ماليس يدرك بالعيون الهجع
وغدت مفارقة لكل مخلف عنها حليف الترب غير مشيع
وبدت تغرد فوق ذروة شاهق والعلم يرفع كل من لم يرفع
فلأى شىء أهبطت من شامخ سام إلى قعر الحضيض الأوضع
أن كان أرسلها الإله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الأروع ...
فهبوطها أن كان ضربة لازب لتكون سامعة بما لم تسمع

وتعود عالمة بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرقع
وهى التى قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع
فكأنها برق تألق للحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

طريق المعرفة اللدنية :

على الرغم من أن ابن سينا تأثر فى أكثر آرائه بأرسطو، نشاهد له طائفة من الآراء تأثر فيها بأفلاطون وأفلوطين. وذلك كالجانب التنسكى بقسميه : النظرى والعملى . فحين يستعرض الباحث الأجزاء الأخيرة من كتبه ، يلفت نظره ما يلتقى به فيها من حديثه عن الوحى والإلهام والرياضة ، ومن قوله بأن الفضيلة تستطيع أن تكشف للنفس أسرار الكون ، وبأن الإلهام الذى يختص به الله الأخيار من عباده هو إحدى وسائل المعرفة البشرية، وبأن النبوة مكتسبة يفوز بها كل من توفرت فيه شروطها ، فيحس بأن الهوة بينه وبين أرسطو قد اتسعت وبأنه أخذ يدنو من أفلاطون وأفلوطين بخطوات واسعة .

على أنه ينبغى لنا أن نقرر هنا أن آراءه فيما ينجم عن الرياضة من معرفة تختلف كل الاختلاف عن آراء الغزالى ومن نحا نحوه فى هذه المشكلة ، إذ أن الفضيلة عند ابن سينا ليست كل شىء للوصول إلى إدراك الحقيقة المطلقة، بل إن الثقافة شرط أساسى يجب أن يسبق الفضيلة ، لأن التنسك مع الجهل عنده لا يجدى ما دام أن العلم هو وحده الذى يؤهل النفس إلى انطباع العالم العقلى فيها . بينما أن المتصوفين الآخرين يجزمون بأن الرياضة وحدها كافية لانكشاف الحقائق أمام النفس . وليس من العسير على الباحث أن يجد بعض آراء متأخرى الصوفية بين نظريات أفلاطون وأفلوطين ونساك الهند والمسيحيين ، كما أنه ليس عسيراً عليه أن يتبين فى رأى ابن سينا صورة جلية من تلفيق الأفلاطونيه الحديثة التى وضعت ثقافة أرسطو إلى جانب رياضة أفلاطون وتنسك أفلوطين .

تبدو قيمة العرفان التنسكي عنـد ابن سينا فى مميزاته الخاصة التى لا يوشك الباحث أن يعثر عليها عند غير هذا الفيلسوف الجليل الذى لم يلجأ إلى الارتماء بين أحضان التصوف ليأسه من العرفان عن طريق العقل ، أو لأن العقـل خذله وتخلى عنه كما حدث ذلك لغيره كلا ، وإنما أراد أن يجتاز حـدود العقل الذى وقف عند المعرفة المنطقية وإن كان قد نجح فيها نجاحا باهراً ، وأن ينغمس بكل كيانه فى بحـار ذلك العرفان التنسكي الذى لا تتطاول هامة المنطق إلى علياثه فـكان بذلك محققاً لقول الأستاذ المستشرق « كارادى فو » : « إن هؤلاء الفلاسفة عندما احترموا العقل ، ووضعوه فوق كل اعتبار فى هـذه الحياة وآمنوا بعصمته ووصوله إلى المعرفة العليـا ، لم يمنعهم ذلك من أن يعتقدوا أن فوقه قوة بصيرية تصل عن طريق التنسك إلى أسمى منزلة ، وتنتهى بأن تغمر صاحبها فى بحار النور الأقدس الذى لا يستعصى عليه انـكشاف كل عرفان » .

صدر ابن سينا فى مذهبه الصوفى عن مبدأ المعرفة الإلهية فقـرر مبدئياً أن الطريقة الصوفية الحقيقية هى التى تنتهى بصاحبها إلى معرفة البارى جل وعـلا معرفة رفيعة لا نظير لها ، ولـكنها ليست معرفة عقلية آتيـة عن طريق الأقيسة المنطقية ، بل عن طريق النور الذى ينعكس فى مرآة النفس .

بيد أن النفس البشرية عنده — فى جميـع حالات المعرفة العقلية العادية — لا تـكون على اتصال إلا بالعقل الفعال غير أن هذا الاتصال يظل ناقصا ، لأن النفس البشرية لا تزال مرتبطة برباط المادة مثقـلة بغواشى الحس ، وحسبها أن تتخلص من هذا كله ليـكون الاتصال كاملا فإذا فعلت تغلغلت فى العالم العقلى كله وكشفت عنها حجبه ، وتمزقت دونها أستاره، وطلع عليها نهاره ، وحين ذاك تحيا هذه النفس حياة العالم العقلى النقى ، وتتلقى مثله إشعاع النور الذى هو منبع كل نور ، وهو الصادر عن الموجود الأول الذى هو الـكامل من كل وجه ، الواحد من كل وجه ، والذى عنه انبثق كل ما عداه ، وهو المستغنى عن كل ما عداه .

تلك هى المعرفة العليا أو اللدنية أو عرفان الحق عند ابن سينا . ومنها يتضح اتضاحا تاما أنه لا يوجد فرق عند هـــذا الفيلسوف بين أسس المعرفة الفلسفية والمعرفة الصوفية ، وأن النفس فى الحالتين منفعلة متلقية أنوار العالم العقلى ، غاية ما هنالك أن التلقى فى حالة التصوف أقوى وأكمل منه فى حالة التأمل الفلسفى .

مس ابن سينا المعرفة التصوفية فى بضع رسائل من مؤلفاته مسايتفاوت خفة وعمقاً ، ووضوحا وغموضا بتفاوت الأحوال والظروف التى ألف فيها تلك الرسائل فجعل يحـــدثنا عن المعرفة البشرية وعن طبيعة النفس وعلائقها بالملأ الأعلى ، ومصيرها فى الحياة الأخرى .

وهذه الرسائل كلها لا تعالج إلا إنتاج المعارف الصوفية والثمرات الناجمة عن تلك المعارف التى هى مقصورة على من كشفت عنهم الحجب ، وتمـزقت دونهم الأستار ، ولـكنها لا تعرض لـكيفية الوصول إلى المعرفة ولا لمراحل الحصول عليها . يضاف إلى ذلك أن كثيراً من هذه الرسائل قد فقد . ولهذا سوف لا نقف عندها ، بل سنجتازها إلى كتاب الإشارات الذى سجل فيه هذه المراحل وتلك الدرجات ، فنقف بك عنده وقفة بسط وتفصيل كافيين لإعطائك فـكرة — ولو إجمالية — عن هذا الجانب الهام من إنتاج الشيخ الرئيس. وإليك هذه الوقفة :

مراحل العرفان :

تبع ابن سينا فى مسلـكه الصوفى إلى المعرفة العليـــا طريقة صعودية ذات مراحل ومراتب تبتدىء ثانيتها على أثر انتهاء أولا ها كأنها حلقات سلسلة رأسية صاعدة فى نظام وانسجام . ويمتاز بعض مراتبها على البعض الآخر بمقدار بعدها عن الحسيات وتقدمها فى العالم العقلى . ويلاحظ الناظر فى المعرفة التصوفية عنـد ابن سينا أنها منذ المرحلتين الأولى والثانية قد بدأت النفس تتقدم نحو المجردات بخطوات واسعة بوساطة تطهر خلقى وعقلى مزدوج . وقبل أن يشرع فى صعود

سلم هذه المراحل الأولية أخذ يفرق بين الزاهد والعابد والعارف . فقرر أن الزاهد هو من يتخلى عن لذائذ الحياة الدنيا ، وأن العابد هو من يقوم بطاعة الله وعبادته وتنفيذ تعاليم الكتاب والسنة ، وأن العارف هو من يتجه نحو البارى قصد عرفانه لذاته فحسب . وأولى مميزاته أنه لا يرى من وراء معرفته إلى أى هدف آخر سوى هذه المعرفة .

ولقد أمعن الشيخ الرئيس فى احترام توحيد غاية العرفان إلى حد أنه أعلن أن من قصد فى معرفة الله غاية أخرى — ولو كانت هى المعرفة ذاتها — كان كأنه قد ثنى أو أشرك بالبارى ، وهو فى هذا يقول :

« من طلب العرفان للعرفان ، فقد قال بالثانى »[1] .

ومهما يكن من الأمر ، فإن المراحل التى يجب أن تجتازها النفس لتلقى الإشعاع الإلهى تبتدىء عنده كما عند الفارابى بمرحلة الإرادة ، إذ أن المريد يشرع فى اتجاهه نحو ربه بإرادته الشخصية التى لا بد من أن تنبع إما من عقيدة دينية صادقة صادرة عن إيمان راسخ،وإما عن معرفة فلسفية وصلت إلى الحق الأسمى . إن العقيدة والمعرفة كلتيهما تدفعان صاحبيهما إلى السير فى سبيل الكمال والتقدم نحو الملأ الأعلى .

وبعد الإرادة يصل المريد إلى المرحلة الثانية . أى « المرحلة الرياضية » ولها ثلاث غايات : أولاها تخليص النفس من علائقها بكل الدوائر الفانية أو نبذ كل ما يشغل عن البارى . وهذا ينال بالزهد .

والغاية الثانية هى تطويع النفس الأمارة بالسوء للنفس المطمئنة . ونتيجة هذا العمل تنقية قواه الداخلية مستعينا فى ذلك بأوامر الدين وإقامة شعائره حسب الكتاب والسنة . وتلك هى مهمة العابد .

---

(١) انظر قسم التصوف من الإشارات لابن سينا .

وثالثة تلك الغايات : هى تصفية الجانب الباطنى من النفس ، أى « السر » ، وجعله — بوساطة التأمل والطهر والعفاف والميول النقية — جديراً باليقظة الدائمة والتنبه الحازم المتين .

ولاريب أن ابن سينا فى هاتين المرحلتين الإعداديتين متأثرا تـارة بالمعانى الإسلامية المحضة ، وأخرى بمن سبقوه من صوفية المسلمين ، وثالثة بالتاسوعات الافلوطينية التى أثرت فيه عن طريق الفـارابى من جهة ، وعن طريق كتابى « ربوبية أرسطو » « والعلل » اللذين عزيا زيفا إلى غير مؤلفيهما الحقيقيين واللذين هما مفعمان بآراء متأخرى الافلاطونية الحديثة واللذين كانا من أهم أسباب الأخطاء الفادحة التى وقع فيها فلاسفة المسلمين ومؤرخو الحركة العقلية الإسلامية .

وعندما تتمكن النفس من امتلاك قواها وتتغلب على العلائق الحسية على هذا النحو الذى أشرنا إليه ، فإنها تستطيع أن تلتقى بذاتها فى سيرها صوب العالم العقلى ولا جرم أن المراحل الآتية ستصور لنا تلك الترقيات الناشئة عن الإلهامات المتلقاة بعد مرحلتى الإعداد السالفتين اللتين يسرتا لها الإفلات من ربقة المادة وقيود الشهوات . وينبغى أن نعلم أن ذلك التصوير هو من وجهة نظر النفس البشرية لا من وجهة نظر العالم الأعلى .

المرحلة الثالثة ، وهى « مرحلة الحد » وفيها تـكون النفس قد أعدت تمام الإعداد لتلقى أول الأنوار المعنوية، وطليعة الإلهامات العلوية، وهى تبدو أول الأمر خلسات كأنها ومضات تعقبها ظلمات، ثم يعود الومض سيرته ، ويستأنف الظلام أوبته ، وتظل الحال على هذا المنوال إيابا وذهابا وظهوراً وخفوتا متعاقبين دواليك حتى يتبدل الأمر ويتحول الشأن .

غير أن هذه اللمحات القدسية ، وتلك النفحات الربانية — وإن كانت تبدو حائلة متحولة — لاتذهب عبثا ، ولاتضيع هباءاً ، بل إن النفس تستفيد من كل ومضة ، وتسترشد بكل إشعاعة فيتـكون لديها من الضوء الخالد ما يجعلها

قمينة أن تساهم فى ذلك النور الإشعاعى وتلك المجردات التى تفيض من الوجود الأول ، ثم تتدلى فى انسجام واتساق حتى تغمر ذلك الـكائن المتواضع المتطلع إلى الفيض الأسمى الذى هو بغيته المرموقة .

على أن هذا المتطلع إلى رضوان ربه لا يـكون فى هذه الحالة ظافراً بالسكينة القلبية ، ولا فائزاً بالسلام النفسى ، وهو لهذا يظل فى شوق يعذبه ، وهيام يضنيه حتى يصير أهلا للمرحلة الرابعة وهى « مرحلة السكينة » التى تنزل على قلبه فتحول قلقه إلى هدوء ، وتبدل عذابه راحة وسعادة ولـكن هذه السكينة لا تدوم دواما غير منقطع ، نعم إن لحظات النور فيها أطول مدى وأعمق إشعاعا ، بيد أنه كما يغمر المتصوف طولها فى السرور والحبور ، كذلك يغمسه انقطاعها عنه فى الحزن والانقباض حتى تعود . وبالإجمال هى لا تزال فى هذه المرحلة سكينة نسبية غير ثابتة الثواء ، لأن النفس أثناء هذه المرحلة لا تزال فى حالة سلبية خاضعة لما تتفضل به عليها السماء من تقدم ورضوان ، وإجادة وإحسان ، وفيض بالعرفان «رَبِّ إِنِّى لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَىَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ» ولـكن الصوفى لا يلبث أن يرقى فى سلسلة السمو حتى يصير جديراً بالانخراط فى سلك المرحلة الخامسة ، وهى مرحلة « الملـكة » التى تصل فيها النفس البشرية إلى منزلة الاتصال بالعالم المجرد ، أو بالعقول المفارقة ، أو بالعقل العام ، وإذ ذاك تأخذ فى الرقى درجة بعد درجة بصورة إيجابية لا سلبية كما كانت فى المرحلة الثالثة . ومعنى هذا أن ارتقاءها يـكون إراديا أى كلما شاءت سمت ، ومتى ارادت ارتقت دون مانع ولا عائق . وذلك لأن الفيض الربانى قد منحها السلطان الذى بفضله تستطيع أن تزيل من أمامها العقبات ، والذى به تملك أن تلتفت إلى العالم الأعلى كلما عن لها ذلك .

وأخيراً يجب أن يجتاز الصوفى بالضرورة مرحلة « الملـكة » وأن يصل إلى الحد النهائى الذى لا بد له من المعرفة والذى لا تملك فيه ارادته ألا تعرف ولا تستطيع أن تعدل عن أن تعرف كما كانت الحالة فى المرحلة السابقة ، بل إن تلقى المعرفة فى هذه الحالة يصبح هو الحالة الثابتة الدائمة التى لا تختلف ولا تفتر عن الصوفى . ومنشأ ذلك أن السر الباطنى للنفس قد صفا وأضحى شبيهاً بمرآة مصقولة متجهة

نحو الحق الأول الذى منح كل حق وجوده إذا أمن أن يتجه نحوه متجه ، وذلك لا يمكن قطعاً إلا تصويراً للعقول ، وترويضاً للنفوس على قبول هذه العبارات ، وتسهيلا على الأذهان فهمها واستساغتها لأن الله ليس فى جهة حتى يتجه إليه ·

على أن هذا الحد النهائى هو ذاته مؤلف من مرتبتين : ففى المرتبة الأولى يكون الصوفى موزعا بين حالتين إذ هو ينظر تارة إلى نفسه التى هى المرآة · وأخرى ينظر إلى انعكاس النور الإلهى الأبهر على صفحة هذه المرآة · وفى المرتبة الثانية ينصرف الصوفى عن كل شىء حتى عن نفسه ، بل عن سر نفسه الأعلى ، ولا ينظر إلا إلى انعكاس أنوار الجلال الإلهى . وفى هذه النظرات الثابتة الدائمة المتفانية يتحقق « الوصول » الذى يحقق معه — عن غير قصد ولا إرادة ولا طلب — اسمى قمم السعادة ·

الفصل الثاني عشر

المعرفة عند ابن باجة وابن طفيل

تمهيد :

آمن فلاسفة المسلمين فى المشرق والمغرب بمبدأ عقلى خطير نزل من عقولهم منزلة العقيدة من قلوبهم، وظلوا أوفياء له طول حياتهم، يسجلونه فى كل صفحة من منتجاتهم، ويؤسسون عليه الصغير والكبير من نظرياتهم، ويصورونه فى الواضح والرمزى من مؤلفاتهم، وهو أن العقل الإنسانى يستطيع أن يصل إلى أسمى درجات المعرفة، وأن يدرك أدق أنواع الحقائق دون عجز أو قصور أو تلجلج أو تردد (وقد صور الفارابى هذا المبدأ تصويراً جلياً فى استنباطه برهان وجود الله من العقل المحض الذى لا يستعين بالحس أدنى استعانة)

ورسمه ابن سينا رسماً بارزاً فى صورة الكائن الذى لا جوارح له يلمس بها ما عداه، وهو منتصب فى الفضاء لا يلمس الأرض ولا يستفيد بما عليها من معلومات حسية - وهو رغم هذا يدرك نفسه الناطقة أو قوته العاقلة بلا أى موقف أو مرشد . وقد سبق هذان الفيلسوفان العظيمان « ديكارت » بعدة قرون فى مبدئه الجليل الذى فاق فلاسفة أوروبا المحدثين من غير استثناء، وهو : « أنا أفكر إذن أنا موجود » كما أشرنا إلى ذلك فى موضعه عند ابن سينا، إذ أن معنى هذا المبدأ استنباط المعرفة كلها من داخل عقله دون أية استعانة بالخارج، وهو عينه ما أسلفناه لفيلسوفى الإسلام العملاقين .

وكما برز هذا المبدأ الخالد فى مذاهب عظماء فلاسفة الشرق، كذلك بدا واضحاً فى مؤلفات أعلام فلاسفة الأندلس فسجله ابن باجة فى كتاب « تدبير المتوحد »

حيث قرر أن الفرد إذا تركز فى نفسه ، وتوحد فى ذاته ، ولم يترك للمجتمع سلطاناً على تفكيره، ولا للعرف السائد سيطرة على تعقله ، استطاع بتأملاته الخاصة أن يدرك أرفع الحقائق منزلة وأسماها قدراً .

وكذلك صاغ ابن طفيل هذا المبدأ الفلسفى الهائل فى قصته الشيقة « حى بن يقظان » التى بدأ فيها بصورة فعلية فاتنة تشبه تلك الأساطير الرشيقة التى صاغ فيها بارمينيديس وأفلاطون أرقى وأدق النظريات الفلسفية بأسلوب عذب قال عنه أحد معاصرى ثانيهما « لكأنى بالنحلة تصب جناها على لسان أفلاطون » وقال عنه آخر : « لو أن مذهب أفلاطون صيغ فى أسلوب غير أسلوب أفلاطون لما فهم منه أحد شيئاً » كما أسلفنا .

ولما كنا قد أبنا هذا المبدأ عند فلاسفة المشرق ، فإننا سنتحدث عنه هنا فى إيجاز عند ابن باجة وابن طفيل ، كل حسب وسيلته الخاصة التى اختارها وارتضاها . وإليك البيان :

يحدثنا الأستاذ دى بور فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » أن « واجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً فيدرك أولا الصور المعقولة للجسمانيات ثم تصورات النفس المترددة بين الحس والعقل ، ثم العقل الإنسانى ذاته ، والعقل الفعال الذى فوقه ، ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة. والإنسان بعروجه فى درجات متتالية، وترقيه من الجزئى والمحسوس، يصل إلى ما هو فوق طور العقل وإلى ما هو إلهى ، والذى يرشد الإنسان فى هذا العروج هو الفلسفة أو معرفة الكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها. ولكن شروق نور العقل الفعال وكل إحساس أو تخيل للكلى أو اللامتناهى الذى يكون فيه الموجود عين ما يعقل منه فهو معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنسانى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية لا بالخيالات الصوفية الدينية التى لا تبرأ من شوائب الحس . والنظر العقلى هو السعادة العظمى لأن غايته هى المعقولات كلها . وإذا كان الكلى بهذه المثابة فلا يمكن القول ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة . أما النفس التى تدرك الجزئيات بتخيلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل ، والتى يتجلى وجودها فى

شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت وتلقى الثواب أو العقاب . فأما العقل أو الجزء المفكر فى النفس فهو واحد فى كل عاقل . وعقل الإنسانية فى جملتها هو وحده الأزلى ، وذلك باتحاده بالعقل الفعال ...

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة فى التعقل . وأكثر الناس لايزالون يتعثرون فى الظلام ، وهم لا يرون من الأشيـاء إلا ظلالها الخفيفة ثم يزولون كما تزول الظلال . نعم إن بعضهم يرى النور ويرى عالم الأشياء الملونة ، ولكن الذين يدركون حقيقة ما يرون قليلون جداً ، وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون الحياة الأزلية ، وحينئذ يصيرون نورا .

وكيف يبلغ الإنسان هـذه المرتبة فى المعرفة والحياة السعيدة ؟ يبلغها بالأفعال الصادرة عن الروية وبتنمية قواه العقلية تنمية خالصة من القيـود . والفعل الذى يصدر بعد الفكر والروية هو فعل اختيارى ، أى فعل يشعر فاعله بغاية يقصدها منه . فمثلا إذا حطم الإنسان حجراً لأنه عثر به ، فهو يفعل فعلا لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان . أما إذا حطمه لكى لا يعثر به غيره ، ففعله إنسانى ويمكن أن نسميه صادراً عن عقـل . ولكى يعيش الفرد كما ينبغى أن يعيش الإنسان ، ولكى يستطيع المضى فى أعماله طبقاً لإملاء العقل ، يجب عليه أن يعتزل المجتمع فى بعض الأحيان . ويسمى ابن باجة كتابه فى الأخلاق « تدبير المتوحد » وهو يطالب الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه . ويستطيع الإنسان بوجه عام أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية تاركا مساوئها . ويمكن الحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ، بل هـذا واجب عليهم متى لقى بعضهم بعضا . فهم يكونون دولة داخل الدولة ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة بحيث لا يتحتم وجود طبيب ولا قاض . وهم يترعرعون كما يترعرع النبات فى الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستانى . وكذلك يتنكبون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة وهم غرباء عن الشواغل الدنيوية فى المجتمع . ولما كانوا متحابين ، فإن المحبة هى التى تقرر نظام حياتهم كلها .

ولما كانوا أحباباً لله وهو الحق ، فإنهم يجدون راحة نفوسهم فى الاتحاد بالعقل الفعال الذى يفيض المعرفة على الإنسان(١) .

ولما كان ابن باجة قد أوضح ذلك كله فى كتاب « تدبير المتوحد » فقد آثرنا أن نقف بك عند هذا الكتاب وقفة مستأنية تجلى فيها مذهبه فى المعرفة ، وإليك هذه الوقفة :

المعرفة فى كتاب تدبير المتوحد

طبع ابن باجة الفلسفة الإسلامية فى المغرب فى نظرية المعرفة بطابع جديد يختلف تمام الاختلاف عن الطابع الذى كان الغزالى قد طبعها به فى المشرق بعد أن خلا له الجو بوفاة أعلام الفلاسفة ، وهو أن الإلهام أهم وأوثق مصادر المعرفة . فلما جاء ابن باجة هاجم هذا الرأى وقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى غاية المعرفة ويندمج فى العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع ، واستطاع الانفراد بنفسه واستخدام قواه العقلية فى تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم ، وغلبت الناحية الفكرية فى ذاته على النزعة الحيوانية . وصرح بأن الجمعية البشرية هى التى تطغى على الفرد وتبطل مكانته النظرية وتعوقه عن الكمال بوساطة ما تغمره فيه من رذائلها الكثيرة وأهوائها الجارفة . وإذن ففى مكنة الإنسان أن يصل إلى أسمى مراتب الرفعة عن طريق النظر وتحصيل المعرفة التى لا تتخلف ألبتة متى ساد العقل أفعاله وتفرغ لتحصيلها بانعزاله العقلى والنفسى من المجتمع وتحريره من قيوده العرفية التى كثيراً ما تسودها الخرافات ، وتسيطر على قواه وملكاته كما أوضح ذلك فى كتاب « تدبير المتوحد » وهو يتألف من ثمانية فصول .

---

(١) انظر ما يرويه ابن طفيل عن ابن باجة فى مقدمة كتابه ثم انظر صفحات ٢٤٣ وما بعدها من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام للاستاذ دى بوير ترجمة الاستاذ عبد الهادى أبى ريدة .

في الفصل الأول : شرح المؤلف معنى كلمة تدبير ، فأبان أنها تطلق على كل مجموعة من القواعد التي يضبط بها عدد من الأفعال يتجه إلى غاية واحدة كتدبير الأسرة ، وتدبير الجيش ، وتدبير الدولة ولما كانت أفعال الفرد المتجهة نحو غاية السمو لا بد لها من تفكير مستقيم بعيد عن كل تأثير أجنبي ، ولما كان هذا النوع من التفكير لا يتيسر إلا عن اعتزال الهيئة الاجتماعية المرهقة بأدناس العرف والعادات والجهل ، وتركز الفرد في داخل نفسه ، فقد عنون كتابه : « تدبير المتوحد » .

وعنده أن تدبير المتوحد الذي اعتزل الهيئة الاجتماعية الناقصة هو صورة لدولة كاملة تلألأت أمام عقل هذا الفرد فتعقبها ليحقق وجودها في دولته . وهو يرى أن الدولة المثالية يجب أن تخلو من الأطباء والقضاة والقوانين ، لأنها لا تكون مثالية إلا إذا صار كل أهلها أصحاء عدولا أخيارا . وفي هذه الحالة يكون وجود الأطباء والقضاة والقوانين نوعا من العبث . وهؤلاء المعتزلون أو المتوحدون هم عناصر الكمال في الدولة الناقصة التي تسودها الأريستوقراطية أو الأوليجارشية[1] أو الطغيان .

وفي الفصل الثاني : درس المؤلف جميع الأفعال الإنسانية ليتبين ما يمكن أن يحقق من بينها غاية المتوحد ، فألفى هذه الأفعال تنقسم إلى قسمين : الأول ما كان ناشئا عن الإرادة الحرة بعد الروية والنظر . والقسم الثاني هو ما كان باعثه الغريزة الحيوانية الخاضعة لنفسه الناطقة ،وهو لهذا في أعلى المراتب الأخلاقية ،إذ أن كل من غلبت قواه البهيمية قوته الناطقة هو أخس من الحيوان ما دام أن غلبة الشهوة على الحيوان طبيعية . وهو يرى أن أفعال كل فرد تتعلق بإرادته الخاصة، وأنه يستطيع أن يقف تيار شروره متى أراد ، وأن من الواضح أنه لا يصل فرد إلى غايته إلا بأفعاله ، وأنه لهذا مسئول عن كل شيء منها .

---

(١) الأوليجارشية هي حكم بضعة أفراد من الأثرياء الذين يقصدون أطماعهم الخاصة .

وفى الفصل الثالث : تابع هذه السلسلة فقرر أنه ما دام أن أفعال الفرد هى التى تحقق غايته ،وأن مثلى غايات المتوحد هى إدراك الأمور العقلية ، فقد وجبت معرفة هـذه الأمور وأقسامها المختلفة ، وهى الصور المحضة الخالصة من علائق المادة والفكر المجردة المدركة بجميع قوى النفس .

أما أقسامها فأربعة : الأول صور للأجرام السماوية،والثانى هو العقل الإيجابى أو العقل المنبثق . والثالث المعقولات الهيولانية .[1] والرابع هو الفكر الموجودة فى قوى النفس الثلاث : الحس المشترك والمخيلة والذاكرة .

وفى الفصل الرابع

يشاهد القارىء المؤلف يقسم الأعمال الإنسانية — حسب ما يلتئم مع الصور المتقدمة — إلى ثلاثة أقسام .

القسم الأول : ما كانت غايته الصورة الجسمانية كالأكل والشرب واللبس وما شاكل ذلك . وليست اللذائذ الحيوانية هى المقصودة لذاتها من أفعال هذا القسم ، وإنما المقصود هو إتمام الصورة الجسمانية التى لابد منها للصور الروحانية .

القسم الثانى : ما كانت غايته الصور الروحانية الشخصية . وأفعال هذا القسم على أربع درجات:الدرجة الأولى هى ما كانت أفعالها متجهة نحو الصور المرتسمة فى الحس المشترك كمحاولة بعض الأفراد — تحت تأثير الغرور — تجميل الملابس الخارجية دون عنايتهم بالملابس الداخلية. ولما لم يكن الحامل على هذه العناية هو اللذة الجسمانية ، بل شيء آخر وهو الغرور الثاوى فى ملكة الحس المشترك ، فقد اندرجت هذه الأفعال ضمن مراتب الروحانيات . والدرجة الثانية هى ما كانت أفعالها متجهة نحو الصور المرتسمة فى المخيلة ، وذلك مثل التزين بالأسلحة بعيداً عن الهيجاء . والدرجة الثالثة هى ما كانت أفعالها متجهة نحو المسرات الروحانية والتسريات المألوفة، وذلك مثل الاجتماع مع الأصدقاء ، والاشتغال

---

(١) سميت هذه المعقولات بالهيولانية لصلتها بالهيولى

بالأدب والشعر وبعض الألعاب الشيقة والعناية بجمال المنزل واختيار الأثاث الفاخر. والدرجة الرابعة هي ما كانت أفعالها متجهة إلى التكمل العقلي أو الخلقي كاشتغال الفرد بدراسة أحد العلوم بقصد الثقافة وحدها دون أن يرمى إلى أى غرض مادى، أو كقيامه بإحسان دون انتظار أية مكافأة.

أما القسم الثالث، فهو ما كانت غايته الصور الروحانية العامة. وأفعال هذا القسم هى أكمل الأفعال الروحانية وهى دون الغاية الأخيرة.

وفى الفصل الخامس: يصور المؤلف أن المتوحد يجب عليه أن يختار من كل درجة من هذه الدرجات أسماها حتى إذا وصل إلى الغاية الأخيرة، وهى إدراك العقول المجردة والجواهر البسيطة إدراكا ذاتياً، صار واحداً منها. وإذ ذاك يبرأ من جميع الأفعال الجسمانية والروحانية التى لا تليق به ويصبح جديراً بأن يطلق عليه اسم الموجود الإلهى.

وفى الفصلين السادس والسابع: يعود إلى الإسهاب فى تحليل الصور الروحانية والأفعال التى تلتئم معها، والغايات التى تتجه إليها مشيراً إلى أن هذه الغايات ليست مقصودة لذواتها، بل هى وسائل للغاية النهائية. ولهذا لاينبغى للمتوحد أن يرمى إلى تلك الغايات المتعددة، بل يجب عليه أن يوحد جهوده للسعى إلى الغاية الأخيرة.

وفى الفصل الثامن: —وهو آخر فصول الكتاب— يبين المؤلف ماهى هذه الغاية الأخيرة، وما هى الأفعال التى تساهم فى تحقيقها، فيقرر أن هذه الغاية متحققة فى الصور العقلية، وأن الأفعال التى تحقق اللحوق بها منحصرة فى اختصاص العقل وفى النظر. وبالدراسة والتأمل يصل الإنسان إلى هذه الصورة النظرية التى هى على الحقيقة «مثال المثل».

وأرفع هذه الصور جميعها هو العقل الإيجابى الذى هو مصدر العقل المستفاد، والذى بفضله يصل الإنسان إلى إدراك نفسه ككائن عقلى. ولكن ابن باجة لم

يذكر فى هذا الكتاب — فيما يظهر — كيف يتصل العقل الإنسانى بالعقل الإيجابى العام حتى يستمد منه الإدراك . ولعل السبب فى ذلك هو أن الكتاب لم يتم ككثير من كتبه .

قد يرى الباحث أن ابن باجة يطلب إلى الإنسان فى كتابه « تدبير المتوحد » الانسلاخ من الهيئة الاجتماعية ، وتركزه فى ذاته ، لكى يصل إلى المعرفة فيحسب أن معنى هذا هو العزلة التى يأمر بها المتنسكون وهو فهم خاطىء . ومن آيات خطئه أن ابن باجة حين عرف رأى الغزالى، وهو أن الإنسان لا يصل إلى معرفة الحقيقة إلا عن طريق الاعتزال الصوفى، حمل عليه من أجل هذا الرأى حملة شعواء. فهاجمه فى كتابه « رسالة الوداع » مهاجمة عنيفة ورماه بأنه سلك فى كتابه المنقذ من الضلال سبيلا خيالية سخيفة، فضل وأضل من انساق وراءه فى هذا السراب الذى أوهمه أن التصوف قد فتح أمامه باب العلم العقلى ، فرأى فيه حقائق سماوية وأحس عند رؤيتها بسعادة إلى آخر ما يزعم .

ولكن الحقيقة أن العزلة التى يأمر بها ابن باجة ليست انقطاعا عن الناس ، وإنما معناها أن يظل الإنسان متصلا بالجميع، غاية الأمر أن يكون دائماً أمير نفسه وسيد شهواته ، وأن لا ينسحب فى تيار رذائل الهيئة الاجتماعية ، وبعبارة أخرى أن يتركز فى نفسه ويشعر دائماً بأنه مثل يحتذى ، ومشرع يقنن القواعد للمجتمع بدل أن يذاع فى هذا المجتمع .

وعنده أن كل إنسان مستعد لسلوك هذا الطريق ولا يؤخره عنه إلا استهانته بذاته وخضوعه لرذائل الهيئة الاجتماعية ، ولو أن كل فرد نبذ هذه المهانة لوصلت الجمعية البشرية كلها إلى الكمال .

أما وسيلة حصول المعرفة الفعلية لدى المتوحد ، فهى أن يستخدم قواه العارفة فى تكوين المعلومات ثم يجردها عن علائقها المادية فإذا تم له ذلك أجرى عليها ما يلتئم معها من التأمل فتتحقق له المعرفة الكاملة .

وعنده أن القوى الإنسانية ثلاث : الأولى القوة الغاذية . والثانية الملكة المتخيلة والذاكرة ، وهما غير قادرتين على إدراك ذاتيهما . والثالثة العاقلة ، وهى بفطرتها قادرة على إدراك نفسها وغيرها . ولكن الفرق بين الإدراكين هو أنها تدرك نفسها إدراكا صحيحاً على حين لاتدرك من غيرها إلا أنه يخالفها فى هذه الحالة التى يدعوها الفلاسفة بالقوة أو بالهيولانية لا تتعدى عملين : الأول هذا الإدراك المتموج والثانى انتزاع الصور من المحسات وتكديسها فى مواضعها من الدماغ ، فإذا تلقت معونة العقل الإيجابى انتقلت من القوة إلى الفعل. وإذ ذاك تبدأ مهمتها الحقيقية فتجرد الصور التى كانت مختزنة لديها وهى بالقوة ، فإذا تحقق هذا التجريد سمت بهذه الصور من درجة الفردية إلى درجة العمومية ، فأصبحت معقولات بالفعل، وبالتالى: صارت كائنات حقيقية، لها بدورها صور تدركها هى ويدركها كل عقل بالفعل. وهذا هو معنى قولهم: كل معقول بالفعل؛ عاقل بالفعل. وصورها هذه تدعى « مثل المثل » فإذا وقع لها ذلك الإدراك الأخير صارت عقلا مستفاداً يشبه العقل الإيجابى شبهاً قوياً لاتصله بالمادة أية صلة ولا يدرك إلا المجردات التى تنقت من غواشى المادة وعلائقها وفقدت اسم المعقولات الهيولانية الذى كان لها قبل النقاء الأخير .

وينجم عن هذا أن يكون العقل الهيولانى — كما قال فلاسفة الشرق — شبه هيولى، صورته العقل بالفعل. والعقل بالفعل شبه هيولى، صورته العقل المستفاد. والعقل المستفاد صورة محضة . وبهذا يكون ابن باجة أول من استغل من مفكرى الأندلس المسلمين آراء فلاسفة الشرق ، ولو فى هذه النظرية على الأقل كما أسلفنا .

وعنده أن المتوحد هو وحده الذى يستطيع أن يصل إلى مرتبة العقل المستفاد . وهذا يدل على أن متوحد ابن باجة يشبه كل الشبه حكيم الفارابى الذى اختصه من بين الجماهير بالخلود لبلوغه درجة العقل المستفاد واتصاله بالعقل الفعال .

المعرفة فى رسالة حى بن يقظان

تأثر ابن طفيل فى مبانى الرسالة بخيال ابن سينا ، وتأثر فى معانيها بمذاهب أرسطو والفيثاغورية والأفلاطونية الحديثتين كما سنشير إلى ذلك فى موضعه ، فجاءت هذه الرسالة خيالية شيقة فى صورتها وأسلوبها ، فلسفية عميقة فى موضوعها ومراميها على نحو شعر بارمينيديس ، ومحاورات أفلاطون، ورسائل الأفلاطونية الحديثة التى كان مؤلفوها يصوغونها فى صيغ أساطير قديمة ويخلقون لها أبطالا يجرون على ألسنتهم آراءهم وآراء خصومهم . أما غاية المؤلف من هذه الرسالة فلم تكن — كما فهم عبد الواحد المراكشى — محاولة عرض كيفية بدء الخلق، أو بيان أصل النوع الإنسانى فيما يرى الفلاسفة ، وإنما غايته الأساسية هى إيضاح رأيه فى كيفية المعرفة . وهو يتلخص فى أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقائق ولو كان قد نشأ فى عزلة تامة ولم يتلق أية ثقافة خارجية ، ولم يحتمل أقل أثر من غيره إلا أثر العقل الفعال الذى ينير عقله كما أبنا ذلك . وكذلك يستطيع أن يدرك هذه الحقائق ويتذوقها إذا لقنه غيره إياها . ولكن على شرط أن يكون هذا الإنسان من الخاصة الذين منحتهم السماء موهبة فلسفية كحى بن يقظان بطل رواية فيلسوفنا الذى أدركها وحده، وكصديقه (اسال) الذى أدركها أولا بوساطة « حى » وذلك لأن العامة ليس لديهم الاستعداد لإدراك هذه الحقائق ، ولأن المجهود الذى يبذل فى تهذيبهم يذهب عبثاً كما ذهب مجهود « حى » وصاحبه فى تهذيب أهل الجزيرة الأخرى على ما سيجىء .

صدر ابن طفيل هذه الرسالة بمقدمة هامة ذكر فيها أن الحامل له على إثبات هذه الآراء فى رسالته هو أن أسلافه من علماء الأندلس لم يعنوا بالنظر الحر العناية الجديرة به، فاشتغل فريق منهم بالعلوم المحفوظة من شرعية ولغوية ، ويئس فريق آخر من النظر يأساً تاماً، لأنه اقتنع بعدم فائدته ، إذ أنه لا يرى إلا إلى أحد شيئين: حقيقة متعذرة التحصيل ، وباطل غير مفيد . وليس بينهم شخص جدير بالاهتمام، إلا ابن باجة فهو وحده الذى كان من الممكن أن يظهر من إنتاج عقله ما يسد هذه

الثغرة لو لم تعترضه العقبات القاسية التي أولاها أنه اتقى شر الجمهور ، فلم يخض فى الفلسفة بصراحة . وثانيتها أنه اشتغل بالماديات فألهته عن التفرغ للعلم ، وحالت أطماعه فى الثروة بينه وبين الإتقان · وثالثتها أن المنية قصفت زهرة شبابه وهى لم تزل حديثة التفتح . وأما معاصرو ابن طفيل فرأى أنهم ناشئون فى الفلسفة ولم يقطعوا فيها بعد شوطاً يستحق الذكر ، فصمم على أن يتكفل هو بسد هذه الثغرة فألف هذه الرسالة · وقد أردنا أن نبسط أمامك صورة من نقد هذا الفيلسوف الذى لا يقل عن نقد المحدثين فنقلنا لك هنا نص عباراته على طولها لتنظر فيها نظرة المتأمل · وإليك هذا النص :

« ··· والغرض الثانى من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما هو أن نبتغى التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر ، وهذا — أكرمك الله بولايته — شىء يحتمل أن يوضع فى الكتب ويتصرف فيه بالعبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما فى هذا الصقع الذى نحن فيه ، لأنه من الغرابة فى حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ، ومن ظفر بشىء منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً ، فإن الملة الحنيفة والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه . ولا تظن أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطوطاليس وأبى نصر ، وفى كتاب « الشفاء » تفى بهذا الغرض الذى أردته، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً ذا كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل ذيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك ، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشىء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال ، فكان فيهم قول من قال :

برح بى أن علم الورى اثنان ما إن فيهما مزيد
حقيقة يعجز تحصيلها وباطل تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة ولم يكن فيهم أثقف ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق روية من أبى بكر ابن الصائغ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هى غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابيه : « فى النفس » و « تدبير المتوحد » وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة ، وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلفة . وقد صرح هو نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه فى رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عباراته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل . ولو اتسع له الوقت لمال لتبديلها . فهذا حال ما وصل إلينا من علم هـذا الرجل ولم نلق شخصه . وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه فى مثل درجته ، فلم نر له تأليفا . وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد فى حد التزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره »[1] .

نقد ابن طفيل بعد هذا الفارابى فرماه بأنه مضطرب متناقض فى مسألة خلود النفس، وأنه يميل إلى القول بفنائها ، وأن هذا الرأى لو ذاع بين أفراد الأمة لسوى الناس بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر ، ولفسدت الحال وساء المآل . وبعد أن انتهى من نقد الفارابى حمل على أبى حامد الغزالى فرماه بالتلون والذبذبة بين الخاصة والعامة ، يظهر لأولئك ما يخفيه أمام هؤلاء ، ولا يتحرج أن يذكر ذلك فى كتبه ، وأن يسوغه بأنه هو الحكمة التى تقى الفيلسوف من التعرض لأذى الجمهور . ولم يلق ابن طفيل مثالبه التى وجهها إلى الغزالى على عواهنها، بل استدل عليها بما ورد فى كتابى « المنقذ » و « الميزان » وغيرهما من كتبه . وإليك عبارته فى هذا النقد :

« وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى فهى بحسب مخاطبته للجمهور

---

(١) انظر صفحتى ٦ ، ٧ من رسالة « حى ابن يقظان » لابن طفيل .

يربط فى موضع ، ويحل فى آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة فى كتاب « التهافت » إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة، ثم قال فى أول كتاب « الميزان » إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ، ثم قال فى كتاب « المنقذ من الضلال » : والمفصح بالأحوال « إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفى كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل فى آخر كتاب « ميزان العمل » حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام: رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ، ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد ؛ ورأى يكون بين الإنسان ونفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه فى اعتقاده . ثم قال بعد ذلك « ولو لم يكن فى هذه الألفاظ إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً ، فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة ، ثم تمثل بهذا البيت .

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به ... فى طلعة الشمس مايغنيك عن زحل(١)

بدأ ابن طفيل بعد فراغه من المقدمة فى الرواية نفسها فأوجد لنا « حى بن يقظان » من غير أب ولا أم ، أو من إحدى الأشجار التى تثمر أطفالا ، أو من سيدة ضن بها شقيقها عن أن يزوجها من غير كفء ، فأحبت شاباً يدعى « يقظان » وتزوجت منه سراً ، فكان حى ثمرة هذا الزواج ، ولكن السيدة خشيت بطش شقيقها ، فوضعت الطفل فى صندوق ثم ألقته فى البحر فقذفت به الأمواج إلى جزيرة غير مأهولة عند خط الاستواء(٢) وهناك ساقت إليه الأقدار

---

(١) راجع صفحة ٨ من الرسالة المذكورة .

(٢) تعمد ابن طفيل أن يضع بطل روايته فى جزيرة عند منطقة خط الاستواء ، لأنها هى المنطقة المعتدلة فى رأيه حتى لا يخضع الطفل لآثار الإفراطات الجوية ولكن العلم الحديث أثبت أن منطقة خط الاستواء ليست كما فهم هذا الفيلسوف .

ظبية كانت قد فقدت وليدها فسمعته يصرخ فحنت عليه وأخذت ترضعه حتى شب ونضج بين الوحوش. وفى تلك الجزيرة أعقب المؤلف على بطل روايته أطوار المعرفة المختلفة التى تبدأ بإدراك الحسيات ثم تنتقل منها إلى إدراك المعقولات المؤثرة فيها. وهذا الرأى يتناسب بلا ريب مع حالة الطفل الساذج الناشىء فى جزيرة موحشة، ولكنه أيضاً متأثر برأى أرسطو الذى يتخذ الطبيعة وسيلة إلى إدراك ما وراء الطبيعة، ويستخدم المحسات فى فهم المعقولات .

كانت الإدراكات الأولى لهذا الطفل إذن مقصورة على المحسات التى تحوطه، ثم تدرج إلى إدراك القوى التى تؤثر فى هذه المحسات تأثيراً يغاير الإحساس بها . وإيضاح هذا أنه أدرك أولا أن هذا الشىء حار مثلا ، ثم تدرج من ذلك إلى الحرارة التى اشتمل عليها فصار حاراً. وما هو المؤثر الذى أودع الحرارة فى الحار أو نقلها من القوة إلى الفعل ، ثم تتبع هذا المؤثر فأدرك أنه شىء فى الأجسام له معنى الجسمية ، ومعنى آخر يغايره ، فأهمل الأول وتعقب الثانى ، فألفى أن له آثاراً زائدة عن آثار الأول .

وبعد هذه المرحلة انتقل إلى أخرى أرقى من الأولى ، فأدرك أن الكائنات كلها وحدة من جهة، ومتعددة من جهة أخرى ، وأن وحدتها ناشئة من جوهرها الذى لا يختلف ، أما تعددها فناشىء من الأعراض المتعاقبة على هذا الجوهر . وقد دفعه هذا إلى محاولة التمييز بين الجوهر الواحد الثابت والأعراض المتعددة المتنقلة . فأنتجت هذه المحاولة اهتداءه إلى أن كل كائن مؤلف من هيولى ثابتة وصورة حائلة ، وعندما أدرك الهيولى والصورة والفرق بينهما وأدرك أن بعض الكائنات يشترك مع البعض الآخر فى صورة أو صورتين ويختلف معه فى ثالثة أو رابعة ، وأن لهذه الصورة الزائدة فى الكائن آثاراً لا توجد فيما لا يشتمل عليها من الكائنات .

لما بلغ حى هذه المرتبة من التفكير وصل إلى عتبة العالم الروحانى على حد تعبيرهم ثم جعل يتأمل ، فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيوانى الذى

كان تشوقه إليــه أبداً مركبة من معنى الجسميــة ومن معنى آخر زائد على الجسمية ، وأن معنى هذه الجسمية مشترك له ولسائر الأجسام، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده ، هان عنده معنى الجسمية فاطرحه وتعلق فـكره بالمعنى الثانى وهو الذى يعبر عنه بالنفس، فتشوق إلى التحقق به . فالتزم الفـكرة فيه وجعل مبدأ النظر فى ذلك تصفح الأجسام كلها لا من جهة ما هى أجسام ، بل من جهة ما هى ذوات صور تلزم عنها خواص ، وينفصل بعضها عن بعض . فتتبع ذلك وحصره فى نفسه ، فرأى أن جملة الأجسام تشترك فى صور تصــدر عنها الأفعال ، ورأى فريقاً من تلك الجملة مع مشاركته لها فى تلك الصورة يزيد عليها بصورة أخرى تصدر عنها أفعال خاصة به ، ورأى طائفة من ذلك الفريق مع مشاركتها له فى الصورة الأولى والثانية تزيد عنه بصورة ثالثة تصدر عنهــا أفعال خاصة بها[1] » .

وعلى أثر ذلك فـكر حى فى تعاقب هــذه الصور على الجواهر الأرضية ، فأدرك أنها لابد لها من مؤثر ،لأن كل نتيجة يجب أن تـكون ناشئة عن منتج ، فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث ، فارتسم فى نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساما على العموم دون تفصيل، ثم إنه تتبع الصور التى كان علمها قبل ذلك ، صورةصورة ، فرأى أنها كلها حادثة ، وأنها لا بد لها من فاعل[2] .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى رفع بصره إلى السماء فرأى أجراماً سماوية عظيمة تتحرك وتتغير، فآمن بأن لها هى الأخرى محركات تؤثر فيها ، وأن هذه المحركات مرتبطة ببعضها ارتباطاً يؤلف منها وحدة ثابتة ، ثم تدرج من ذلك إلى أن العالم كله وحدة . ولا جرم أن القول بالوحدة هو من الآثار الأفلاطونية الحديثة على ابن طفيل .

---

(١) انظر صفحتى ٣٠ ، ٣١ من رسالة حى ابن يقظان لابن طفيل .

(٢)راجع صفحة ٣٤ من الرسالة المذكورة .

فكر بعد ذلك فى هذه المحركات فرأى أنها لا بد لها من مؤثر أول ، وأنه هذا المؤثر بسيط الذات أى أنه ليس له صفات ، وإنما هو عالم بذاته قادر بذاته كما هو رأى جميع أسلافه من الفلاسفة « أما صفات الإيجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ، وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائداً على ذاته ، بل ذاته هى علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته ، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته بل ذاته هى علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته ،تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته فليس ذلك العلم الذى علم به ذاته معنى زائداً على ذاته» بل « هوهو » فرأى أن التشبه به فى صفة الإيجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئاً من صفات الأجسام فأخذ نفسه بذلك[1] » .

بعد أن وصل حى إلى هذا التفكير نشأت أمامه مشكلة أخرى هى أعقد من جميع المشاكل التى تقدمتها ، وهى مشكلة أزلية العالم وحدوثه، فلم يسع هذا الشاب المنقطع عن كل المؤثرات الدينية والاجتماعية التى يجرف تيارها الناشئين عادة فيفقدهم استقلالهم فى الرأى إلا أن ينظر فى هذه المشكلة نظراً حراً بعيداً عن كل اعتبار . فلما نظر فى العالم نظرة تأمل أيقن أنه أزلى ، وأنه ليس متأخراً عن مبدعه إلا بالرتبة والذات لا بالزمان . فإذن العالم كله بما فيه من السماوات والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسما من الأجسام ثم حركت يدك،فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك حركةمتأخرةعن حركة يدك تأخراً بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداؤهما معاً فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان[2] .

---

(١) انظر صفحة ٥٤ من رسالة حى ابن يقظان لابن طفيل .

(٢) راجع ص ٤٠ من الرسالة المذكورة .

ونحسب أنه لا يخفى على الباحث أن فلاسفة الإسلام جميعا قد تبعوا فلاسفة الإغريق ولا سيما أرسطو فى القول بأزلية العالم ، فلا حاجة بنا إلى إعادة الحديث فى هذه التبعية .

وكما تبع هؤلاء الفلاسفة أرسطو فى القول بالأزلية ، تبعوه فى القول بالأبدية وعللوا ذلك بارتباط العالم الحسى بالعالم العقلى ، وارتباط العالم العقلى بالبارى ارتباطاً يجعل العالمين ومبدعهما كلا واحدا لا يفرض فناء شىء منه إلا ارتبط به فناء الباقى . وهو فى هذا يقول : « وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذى هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدها . وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ، ولا حاجة بها إلى الأجسام ، بل الأجسام محتاجة إليها ، ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام ، فإنها هى مباديها كما أنه لو جاز أن يعدم ذلك الواحد الحق تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو لعدمت هذه الذوات كلها ، ولعدمت الأجسام ، ولعدم العالم الحسى بأسره ولم يبق موجود ، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض . والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهى شبيه الظل له ، والعالم الإلهى مستغن عنه وبرىء منه ، فإنه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو تابع للعالم الإلهى وإنما فساده أن يبدل لا أن يعدم بالجلة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى فى تصيير الجبال كالعهن ، والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار « يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ »[1] .

تأمل حى بعد ذلك فأدرك أن هذا الكائن الأعلى ليس جسما ولا فى جسم ، وأن عقله حين يتأمل فى جمال الصنعة ينعطف بطبعه نحو خيرية الصانع وكماله ، وأن هذا الانعطاف من جانب العقل نحو هذا الموجود الأعلى يدل على أنه هو نفسه ليس مادة ولم يولد ولن يفنى ، وكل ما هنالك أنه اتصل بالمادة فحصل له من

---

(١) ارجع إلى صفحتى ٦٠ ، ٦١ من المصدر السالف .

هذا الاتصال اضطراب . ولكى يتخلص من هذا الاضطراب يجب عليه أن يقوم بجهود فى سبيل هذا التحرر الذى هو قرب من الوجود الأعلى ، وبعد عن ظلام المادة ، والذى لا ينال الشخص من السعادة أو من الألم إلا بقدر اختلافه كثرة وقلة . فإذا فاز من الدنيا بمعرفة الموجود الأعلى وبدوام التفكير فيه، تحققت له فى الحياة الأخرى سعادة الاتصال به . وإذا لم يعرفه فى الدنيا لم يكن له شأن فى الحياة الآخرة . وإذا عرفه وأعرض عنه حتى مات وهو على هذه الحالة حرم لذة الاتصال به فى الآخرة، فذاق بهذا الحرمان أقصى ألوان العذاب ... فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات المعدة لمثل هذا الإدراك ، فإنه إذا طرح البدن بالموت ، فإما أن يكون قبل ذلك فى مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه . فهذا إذا فارق البدن لا يتصل بذلك الموجود ولا يتألم لفقده ... وإما أن يكون قبل ذلك فى مدة تصريفه للبدن قد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة ، وعنده الشوق إليها فيبقى فى عذاب طويل وآلام لا نهاية لها . فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك ، وإما أن يبقى فى آلامه بقاءاً سرمدياً بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين فى حياته الجسمانية. وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن ، وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة فى جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته وهو على حاله من الإقبال والمشاهدة بالفعل ، فهو إذا فارق البدن بقى فى لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور ، وفى فرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود ، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ، ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التى هى بالإضافة إلى تلك الحال آلام وشرور وعوائق [1] .

---

(١) انظر صفحة ٤٤ من رسالة « حى ابن يقظان » لابن طفيل .

من هذه العبارات يتبين جليا أن الحشر عند ابن طفيل هو للأرواح وحدها وأن النعيم هو لذة الاتصال بالبارى ، والعذاب هو شقاء الحرمان منه . ولما كان الإنسان يشبه أنواع الكائنات الثلاثة: العليا والوسطى والدنيا، أو البارى والأفلاك والكائنات الأرضية من بعض الوجوه ، فمن الطبيعى أن تماثل أفعاله أفعالها . فإذا هوى إلى حضيض الشهوات ما ثلت أفعاله وصفاته أفعال البهائم وصفاتها . وإذا حاول السمو شيئاً فشيئاً ماثلت أفعاله أفعال الموجود الأحد .

وعلى أثر اقتناع « حى » بهذه الفكرة بدأ يتخلص من المحسات والخيال ويلقى بنفسه فى عالم الفكر الخالص ، وبهذا يعتقد أنه امتزج بالكائن الأعلى ، وبأن العالم كله لا يفهم منه شيء بعيداً عن هذا الاتحاد . وهذا هو رأى الأفلاطونية الحديثة فى الإدراك بوساطة الغيبوبة الناشئة من الاتحاد . غير أن هذا الاتحاد لا يتيسر إلا بالتنسك ، والتنسك لا يتم إلا بالحرمان من أكل الحيوانات وبالإقلال من أكل النباتات ، ولاشك أن هذا أحد آثار الفيثاغورية على ابن طفيل .

ومن العجيب أن ابن طفيل قد انتهى فى كتابه هذا إلى أن النتيجة التى حصل عليها حى بن يقظان بوساطة الفكر الخالص بعد تأمل استغرق خمسين سنة هى نفس النتيجة التى قررتها الديانات ، إذ روى لنا أن بطله قد التقى ببطل آخر وصل إلى نفس هذه النتيجة بوساطة الدين . وهذه هى نفس الظاهرة العجيبة التى لا حظنا أنها شملت جميع فلاسفة المسلمين فى الشرق والغرب ، وهى ظاهرة الاتفاق بين الفلسفة والدين وإثبات أنهما إن بديا مختلفين فسيلتقيان حتما عند الغاية الأخيرة وهى الحق .

بعد أن استطاع « حى » التفاهم مع صاحبه المتدين فى آرائهما ، اتفقا على أن يرحلا إلى الجزيرة الأخرى المأهولة ليرشدا أهلها إلى الحق الذى وصلا إليه ففعلا ولكن محاولتهما ذهبت عبثا إذ لم يتمكنا من هداية الجماهير لعدم استعدادها

لقبول الحكمة التي يهتدى إليهـا الخاصة بسهولة سواء أكان ذلك عن طريق الفكر المحض الناشيء عن تركز الفرد فى ذاته كما وقع لحى ، أم عن طريق الاسترشاد بالدين كما حدث لأسال . وهـذه هى عظمى غايات ابن طفيل من رسالته كما أسلفنا .

تلك هى محتويات هذه الرسالة ، وهى خلاصة مذهب مؤلفها فى الفلسفة وفى كيفية الوصول إلى المعرفة الصحيحة عن طريق العقل واستنباطاته البحتة دون الاستعانة بمرشد خارجى ، وهذا هو عين المبدأ الذى أشرنا إليه فى التمهيد الذى صدرنا به هذا الفصل . ويعلق الأستاذ دى بوير على هذه القصة فيقول :

« وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التى تقلب فيها « حى » حتى وصل إلى كماله . غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ « حى » لو ترك وحده كما أنشأته الطبيعة ولم يستجد العون من الجماعة . وقصة « حى بن يقظان » أقرب إلى أن تمثل تاريخ الإنسان فى تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار فى القرن الغابر . وتدل نبذ كثيرة فى قصة ابن طفيل على أنه كان يقصد من حى « أن يمثل الإنسانية لو لم ينزل عليها وحى سماوى .

ويتمثل فى قصة « حى » تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية . وهناك إشارات قد تؤيد هذا الرأى وتجعله راجحا ، ولكننا لا نستطيع أن نمضى فى هذا المقام . ولا يخلو من مغزى قول ابن طفيل إن « حياً » نشأ فى جزيرة سيلان التى يقال إن جوها صالح لإمكان التولد الطبيعى . وتقول الأساطير إن آدم وهو الإنسان الأول خلق فى هذه الجزيرة ، وفيها جاء الملك الهندى إلى الرجـل الحكيم . ومنـذ أن كافح « حى » للخروج من الطور الحيوانى الأول يدفعه حياؤه وحبه للبحث عن حقائق الأشياء انبعث فى نفسه أول شعور دينى ، أساسه العجب وذلك من اكتشاف النـار . أما ما يلى ذلك من نظر عقلى فهو مستمد من الفلسفة اليونانية كما نقلها العرب .

والقرابة ظاهرة بين صورة « حى » عند ابن سينا ونظيرتها عند ابن طفيل وقد ألم ابن طفيل إلى ذلك، غير أن « حياً » عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان الطبيعى منه عند ابن سينا . وصورة « حى » عند ابن سينا تمثل العقل الفعال، أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلا للعقل الإنسانى الطبيعى الذى يشرق عليه نور من العالم العلوى ، ويجب علينا أن نؤول كلامه تأويلا مجزيا

بهذا وصل ابن طفيل إلى ما وصل إليه أسلافه ، فانتهى إلى أن العامة يجب أن يقصروا على ظواهر الدين، إذ لا قدرة لهم على المضى فيما وراء ذلك . ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ويندر أن يبلغ الإنسان مقاما يشهد فيه الحضرة الإلهية شهودا بريئا من القيود . وهو يؤكد هذا الرأى تأكيدا شديداً ونحن وإن وجدنا فى « حى » مثلا للطبيعة الإنسانية لا نستطيع إنكار ذلك . وكمال الإنسان المطلق فى إعراضه مثلا عن كل ما هو محسوس وانغماره فى العقل الكلى فى سكون وخلوة لا يكدر هما شىء .

ومن المؤكد أن هذا المقام لا يتسنى لأحد إلا بعد استحكام السن وبعد أن يجد من أبناء جنسه رفيقاً . والاشتغال بالأمور المادية وبالصناعات والعلوم هو الخطوة الطبيعية الأولى فى سبيل الكمال الروحى . ولهذا لا ينظر ابن طفيل بعين الندم أو الخجل إلى حياة تمتع بها فى قصور الملوك[1] » .

وإذا كان لنا أن نعقب على هذه القصة وعلى تعقيب الأستاذ دى بوير عليها، فإننا لا نرى بدا من أن نقرر هنا أنه لا يوجد بين القصتين أى شبه سوى العنوان والمظهر الأسطورى ، إذ أننا — عندما نلتقى ببطل قصة ابن سينا — نراه للوهلة الأولى شيخا وقوراً ناضجا تام العلم ، كامل المعرفة يمثل العقل الفعال ، ويقتاد فيسلوفنا إلى الهدى والرشاد ، ولا يزال يصعد به من منطقة الحس البحت ، إلى

---

(١) انظر ص ٢٥١ — ٢٥٣ من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بوير ترجمة الأستاذ عبد الهادى أبى ريدة .

منطقة الحس المشترك ، إلى القوة المخيلة ، إلى القوة الناطقة بعد أن يسقيه من عين المنطق والميتافيزيقا اللذين يعدانه فى رأى فيلسوفنا لتقبل النور الأقدس والانغماس فيه والاستمتاع بفيضه على نحو ما يفعل العقل الفعال مع العقل الهيولانى والعقل بالفعل والعقل المستفاد تماما .

بينما أننا نلتقى ببطل ابن طفيل طفلا وليدا يرضع الظبية وينشأ بين الحيوانات نشأة متوحشة يبـــدأ فيها بأبسط الأفكار وأشدها سذاجة ، ثم يصعد منها إلى مركباتها العادية ، ثم يأخذ فى الاستنتاجات والاستنباطات صاعداً من أدنى إلى أعلى فى أناة وبطء شديدين ، ولا يزال يرتقى من المشاهدات الحسية الجزئية المحضة إلى المعانى العقلية الموصلة إلى المعرفة المؤسسة على الحس ، كما كانت الغلبة للمذهب الأرسطى فى ذلك الحين . وشتان ما بين بطل وقور وصل إلى أقصى آواج المعرفة ، وطفل صغير يحاول محاولات متتابعة ساذجة أن يصل إلى شىء من العلم . وكذلك لا ينعقد الشبه بين كائن يريد أن يخلص تلميذه من علائق الطبيعة المادية وغواشى الظواهر المرئية التى يطلق عليها اسم عالم الظـلام ، وآخر لا يجد أمامه معلما غير تلك العلائق ولا مرشداً سوى هذه الظواهر المحسة .

ومن هـذا كله يتبين أن العلاقة بين القصتين باهتة لا تـكاد تـكشف عن نفسها .

ومهما يكن من شىء فقد أحدثت هذه القصة فى عالم الفـكر ضجيجاً عظيما ، ففى البيئات العربية كانت مصدراً هاما لنظرية التوحد التى بدأها ابن باجة ونماها ابن طفيل . وفى البيئات الأوروبية فاز هذا الـكتاب أيضاً بحظ عظيم من الاهتمام فترجمه إلى العبرية موسى الناربونى فى منتصف القرن الرابـع عشر ، وترجمه إلى اللاتينية « بانـكوك » الانجليزى ونشره فى « اكسفورد » مع النص العربى فى سنة ١٦٧١ ثم فى سنة ١٧٠٠ ثم ترجمت هذه الترجمة اللاتينية إلى اللغة الانجليزية مرتين ، ثم ترجم النص العربى إلى الانجليزية أيضاً ونشر فى سنة ١٧١١ .

ولا ريب أن إحدى هذه الترجمات هى التى يسرت للكاتب الانجليزى « دانييل دى فوه » التأثر بخيال ابن طفيل حتى حاكى رسالة « حى بن يقظان » فأنشأ فى سنة ١٧١٩ على غرارها روايته الفخمة « روبينسون كروزويه » التى يشاهد فيها الباحث لوحة أمينة للرقى المنهجى والعواطف الأخلاقيـــة الملموسة فى رواية ابن طفيل .

وترجم هذا الكتاب إلى اللغة الهولاندية فى سنة ١٦٢٢ ، وقد ترجمه إلى الألمانية « ريتيوس » فى سنة ١٧٢٦ ثم ، ترجمه إلى نفس اللغـة « إيشون » فى سنة ١٧٨٣ .

الفصل الثالث عشر

المعرفة عند ابن رشد

بسط ابن رشد فى شرحه للمقالة الثالثة من كتاب النفس لأرسطو نظرية المعرفة بسطا فاق فيه كل الذين تقدموه من شراح الإسكندرية وفلاسفة الإسلام، واستحدث فى هذه النظرية أفكاراً جديدة لم يسبقه إليها أى واحد من شراح المعلم الأول، إذ انتقد المؤلفين الذين شرحوا كتبه ولا سيما الإسكندر الأفروديسى ثم أحل مذهبه المستحدث فى هذه النظرية محل ما هدمه من مذاهب أولئك الشراح الذين صدروا كلهم فى مذاهبهم عن أرسطو، ثم اختلفوا فى النتائج لأنهم بنوها على مقدمات خاطئة .

ولكى نقفك على رأى ابن رشد فى هذه النظرية ينبغى لنا أن ننقل لك هنا عبارات أرسطو التى هى أساس ذلك الخلاف الذى احتدم بين شراح الإسكندرية وابن رشد، كما أنها أساس ذلك الابتداع الذى انفرد به فيلسوفنا . وهاك نص هذه العبارات :

١ — إنه يشترك فى تحقيق المعرفة عنصران يشبهان المادة والصورة . أى أن أحدهما سلبى والآخر إيجابى، وبعبارة أخرى يوجد عقلان أحدهما مادى أو سلبى، والآخر صورى[١] أو إيجابى، أحدهما جدير بأن يصير هو نفس الشىء الذى يتناوله التفكير، والآخر هو الذى يصير الأشياء معقولة .

ولما كان الذى يفعل أسمى من الذى ينفعل، كان العقل الفعلى أو الإيجابى أسمى من العقل بالقوة أو السلبى .

---

(١) صورى نسبة إلى الصورة المقابلة للهيولى .

إن العقل الإيجابى مجرد وثابت وغير فان · أما العقل السلبي فهو على العكس فان ، ولا يستطيع أن يستغنى عن العقل الإيجابى . وإذن فالعقل الحقيقى هو العقل المجرد · وهذا الأخير وحده هو الأزلى غير القابل للفناء [1] .

٢ — « إن العقل آت من الخارج ، وهو غير قابل لمفارقة الجسم [2] .

٣ — « إنه (أى العقل) فى النفس على حدة مستقل غير متميز عن الشخص كما يتميز الأبدى عن القابل للفساد [3] .

٤ — « إنه بعبارة أخرى، نوع آخر من النفس تعزى دراسته إلى اللاوراء الطبيعيين ، لا إلى الطبيعيين [4] .

ويعلق الأستاذ رينان على هذه النصوص بأنه يلاحظ أن هذه الفكرة الواردة فيها عن العقل الإيجابى والعقل السلبي ليست متفقة تماماً مع بقية جزئيات مذهب أرسطو ، وهو يرجح أن المعلم الأول قد تأثر فيها بأنا كساغوراس الذى ثبتت عنه فى هذه المشكلة بحوث انتهت إلى مثل النتيجة التى قررها أرسطو ، وهى فكرة (النوس) أى العقل الأنا كساغوراسى العام الذى يفيض التعقل على جميع أفراد بنى الانسان . وأرسطو نفسه يعترف فى الباب الخامس من المقالة الثامنة من كتاب الطبيعة بأن فكرة العقل العام الذى ينير بنى الإنسان هى فكرة أنا كساغوراس ·

ومهما يكن من شىء فإنه يبين من هذه النصوص السابقة أن أرسطو يرى أنه كما أن الإنسان مركب من جسم ونفس ، وهما جوهران مختلفان ، أحدهما إيجابى والآخر سلبي ، كذلك القوة العارفة مؤلفة من جوهرين متباينين تباين النفس والمادة ، وكذلك أحدهما سلبي والآخر إيجابى ، وأن الإيجابى عند أرسطو

---

(1) Aristote, Traité' de L'âme, trad. Barthélémy Sr Hilaire, P. 203
(2) el (3) Jdem, Livre I, Méme ouvrage, ch. 4.
(4) Livre cité, Livre I, ch, I. ,Livre II, ch. 2et3.

أرفع من السلبي ، لأن الأول فاعل مؤثر ، والثانى منفعل متأثر ، كما يؤخذ ذلك صراحة من هذه النصوص التى طالما كانت مثار جدل ونقاش بين الشراح منذ عهد تيوفراست تلميذ أرسطو المباشر إلى عصر ابن رشد . وإليك كيف مر هذا الجدل :

لم يعن تلاميذ أرسطو بهذه النظرية ، ولم يشغلوا أنفسهم بتحقيقها أو بتحرير النص الوارد فيها ، لأن نزعاتهم كانت تنعطف نحو المذهب المادى أكثر من انعطافها نحو الروحانيات التى تعنى بالقوة الإيجابية والقوة السلبية ومايخلد منهما وما يفنى .

على أن الذين عنوا منهم بهذه الشؤون العقلية قد التفتوا إلى البحث فى معانى العبارات الغامضة التى صاغ فيها أستاذهم مذهبه أكثر من التفاتهم إلى العمل على امتداد نظرياته التحليلية ومعارفه عن الطبيعة أو محاولة إكمال ما نقص منها ، وقد ترتب على هذه المحدودية أو على هذا الأفق الضيق أن نشأت منذ القرن الثانى بعد المسيح حركة ضخمة تدور كلها حول مركز واحد هو شروح منتجات أرسطو ، وكان لهذه الحركة زعماء بلغوا من الشهرة الفكرية حداً بعيد المدى كالإسكندر الأفروديسى فى نهاية القرن الثانى ، وتيميستيوس وسامبليسيوس فى القرن الرابع . وقد أثر هؤلاء الثلاثة فى الفلسفة الإسلامية تأثيراً بالغاً . وليس هذا فحسب ، بل إن دراسة أرسطو وشراحه قد صارت منذ ذلك العهد هى المناهج الإجبارية فى جميع المدارس الفلسفية فى الشرق . ومن أمثلة ذلك أن كتاب « إيساغوجى » فى المنطق تأليف فرفريوس تلميذ أفلوطين كان بمثابة مدخل إلى مقولات أرسطو « قاطيغورياس »

وقصارى القول أن دراسة منتجات أرسطو وشروحها كانت هى التقليد الفلسفى الأساسى المتواصل ، لأنها هى التى كانت تتولى نقل الطرائق الرئيسية لعرض المشكلات الفلسفية وتنظيم الفكر الجوهرية فى أمانة تامة تعتبر هى

الضمان الوحيد لتحقيق الوحدة والاستمرار الفلسفيين أثناء انتهاء العصور القديمة ، وتداعى أبنية الإمبراطوريات وظهور المسيحية والإسلام . وقد استمرت هذه الدراسة سلسلة متلاحمة الحلقات منذ الشراح الإغريق والاسكندريين والسوريان والبيزنطيين إلى ظهور فلاسفة المسلمين . وعن طريق هؤلاء الأخيرين وصلت إلى مفكرى المسيحيين فى العصور الوسيطة . ومن الأدلة القاطعة على صحة ما تبين لنا فى بحوثنا هذه هو ذلك الجدل الحاد المتواصل حول طبيعة العقول ، وكنه المعرفة العقلية ، والذى بدأ عند تيوفراست تلميذ أرسطو المباشر ثم استمر بين أعلام الشراح وشغل عقول أفذاذ المفكرين كل تلك الحقب الطويلة حتى انتهى إلى مفكرى المسلمين . وقد نشأ هذا الجدل الهائل من تلك العبارات الغامضة التى وردت فى الكتاب الثالث من رسالة « النفس » لأرسطو . وهاك تلخيص آراء أشهر أولئك الشراح الإسكندريين منقولا عن إحدى الترجمات العربية التى سنشير إلى مصدرها فى أحد الهوامش التالية .

« أما وجهة نظر الإسكندر فتتلخص فى أن أرسطو استطاع التفرقة بين ثلاثة عقول هى العقل الهيولانى أو المنفعل ، والعقل المكتسب ، والعقل الفعال . كان هذا هو الأساس الذى اعتمد عليه الإسكندر الأفروديسى فى تفسير المعرفة الإنسانية ، فقد فسر هذه المعرفة بأن النفس إذا أدركت إحدى الصور العقلية فإنها تتحد بها ، وتصبح معها شيئاً واحداً . ومعنى ذلك أنها لا تفترق عن المعقولات إلا إذا كانت موجودة بالقوة ، أى على هيئة استعداد لقبولها . ومعنى ذلك بعبارة أكثر وضوحاً أن النفس لا تختلف عن المعقولات إلا إذا لم تكن قد أدركتها بعد . وبناء على ذلك يجب التسليم بأن النفس تحتوى على مبدأ يوجد بالقوة . وليس فى أى شىء بالفعل ، ولكنه يستطيع أن يصير جميع المعقولات أى يتحد معها . وهذا هو العقل المنفعل لدى أرسطو ، وهو الذى يطلق عليه اسم العقل الهيولانى أو المادى . وليس هذا العقل لديه ذاتاً مادية حقيقية ، فإذا اتحد مع الصور نجم عن ذلك وجود ذات معينة . والمراد بهذا الوصف أن العقل مجرد

استعداد لإدراك حقائق الأشياء، كما أن المادة تقبل جميع الصور . كذلك رأى هذا الشارح أن العقل الهيولانى قابل للفساد كما كان يقول أرسطو، بل ذهب إلى أنه يموت بالفعل .

ويليه فى المرتبة عقل آخر هو العقل المكتسب كما قال الإسكندر . وفوق هذا العقل المادى المستعد لإدراك كل شىء، والذى لا يدرك شيئا على الرغم من ذلك، يوجد العقل المكتسب، أو بعبارة أدق العقل الذى هو فى طريق الاكتساب، وهو العقل الذى يفكر والذى ينتقل من القوة إلى الفعل، وهو العقل الأول بعد أن اتحد بالصور أو بالمعانى العقلية .

ويأتى فى آخر الأمر عقل ثالث هو العقل الفعال الذى يجعل العقل المادى عقلا مكتسبا . وهو السبب الذى يخرج العقل من القوة إلى الفعل، أى من مجرد الاستعداد إلى القدرة على الإدراك . فهو صورة مجردة ومفارقة للمادة . غير أنه لا يتصل بالعقل المادى إلا فى الوقت الذى تفكر فيه النفس، وهو غير قابل للفساد . وحينئذ فهو خالد، وهو كائن إلهى . وهو الذى يخلق الأشياء التى يحتوى عليها فلك القمر ويدبر أمرها . كذلك هو الذى يخلق العقل المادى بصفة خاصة فإذا اتحد به لكى يدرك الأشياء فإنه لا يتصل به اتصالا لا انفصام عنه، بل هو قابل للانفصال عنه . وينفصل عنه بحسب الحقيقة، وبمجرد انتهاء العملية العقلية ينتهى إدراك المعقولات، أى أن الاتحاد بين العقلين رهن بالوقت الذى تستمر فيه عملية الإدراك العقلى .

ولقد أعرض « تيميستيوس » عن تفسير الإسكندر ولم يرتضه، لأنه كان يعتقد أنه لم يصب كبد الحقيقة، وإنما أخطأ فى فهم رأى أرسطو ولم يفسره على النحو الذى كان ينبغى له أن يفعله . ويرجع السبب فى ذلك إلى أن تيميستيوس ينكر أن أرسطو كان يرى أن العقل الفعال هو الله الذى يفكر فى نفوس البشر . وذلك لأن هذا العقل جزء منا، أو حقيقتنا بعبارة أصح، كذلك يختلف تيميستيوس

عن الاسكندر من جهة أخرى ، أى فيما يتصل بطبيعة العقل بالقوة أو المادى . فهو لا يرى مثله أن هذا العقل قابل للفساد . ولذلك يضطر إلى التحايل على النص الصريح الذى ذكره أرسطو فى هذا الشأن فيقول : إن هذا الفيلسوف إنما يتحدث عن فناء العقل المشترك ، أى العقل الذى يكون به الإنسان مكوناً من نفس وجسم ، ويريد بذلك العقل الذى هو محل الانفعالات كالغضب والشهوة .

وقد طبق هذا الشارح نظرية تعاقب الصور على مادة واحدة على الوظائف العقلية فى النفس ، فرتب العقول على هذا الأساس ، وجعل الفعال آخر وظائف النفس وآخر صورها أو صورة الصور فقال : إن هذه الصورة الأخيرة هى وحدها الصورة المجردة بمعنى الكلمة أو بالأحرى هى صورة الصور . وكل واحدة من الصور الأخرى مادة وصورة فى نفس الوقت . وآخر هذه الصور وأسماها العقل الفعال الذى بلغ من الكمال درجة لا يمكن أن يوجد بعدها شىء آخر أسمى منه بحيث يمكن أن يكون هو مادة له .

ولكن مفكرى المسلمين لم يقفوا بإزاء هذه النظريات وقفة الجامد أو المقلد ، بل فهموها أجود الفهم ، وهضموها أتم الهضم ، ووجهوها أقوم التوجيه ، ووضعوا لها شروحاً شخصية مستقلة أوضحت مواهبهم ، بل أبرزت عبقرياتهم ، كما سجل ذلك أعلام المستشرقين الذين عنوا بدراسة الفكر الإسلامى . ومن أنصع الآيات على استقلال فلاسفة المسلمين تلك العبارة اللاذعة المنيفة التى علق بها ابن رشد فى هذا الصدد على شرح الإسكندر الأفروديسى وهى قوله « إن الإسكندر الأفروديسى فى هذا جدير بالرثاء أكثر من جدارته بالنقد » .

وأيا ما كان ، فإن الإسكندر الأفروديسى قد أول عبارة أرسطو بأن هناك عقلين : العقل السلبى أو الهيولانى[1] وهو الذى بالقوة ، أو هو مجرد استعداد

---

(١) الهيولانى نسبة إلى الهيولى والإسكندر الأفروديسى هو أول من استعمل هذه النسبة لنعت العقل وأراد بها العقل السلبى الذى ورد فى نصوص أرسطو .

بسيط ، وهذا العقل ليس شيئاً هاماً فى نفسه ، ولـكنه بوساطة الفيض الإلهى يقوى على التفـكير ، ومتى حدث منه ذلك أصبح له وجود فعلى يتمثل فى الفـكرة التى فـكرها . أما العقل الإيجابى فهو ليس إلا الإله نفسه وهو يتخـذ القوة البشرية التى هى العقل السلبى أداة لبروز فيضه ، ولـكنه لا يتصل بها إلا اتصالا مؤقتاً خارجياً تـكون وظيفته فيه وظيفة المحرك المؤثر على بعد . ولهذا لا يحول ذلك الاتصال بين القوة الإنسانية والفساد .

وقد وافق تيميستيوس الإسكندر الأفروديسى فى قوله بأن العقل الإيجابى ليس من قوى النفس الداخلية ، وإنما هو أجنبى عنها مفيض عليها ، وهو واحد باعتبار ذاته وإن تعددت فيوضه بتعدد المفاض عليهم كما تتعـدد أشعة الشمس بعدد الـكائنات المنسكبة عليها ، ومصدرها واحد .

ومن هذا يتضح جد الاتضاح أن تيميستيوس قد صبغ نصوص أرسطو بصبغة الأفلاطونية الحديثة التى ترى أن الوحدة متحققة فى كل شى بسبب وحدة المصدر ، وأن التعدد يعرض بعروض الشخصات الخارجية . أما رأى هذا الفيلسوف فى العقل بالقوة أو العقـل الهيولانى فهو يبدؤه متفقاً مع رأى الاسكندر فى أنه استعداد ، ولـكنه يرى أن الاستعداد لا يقوم بذاته ، وأنه لا بد له من موضوع يقوم به ، وأن هذا الموضوع لا بد أن يكون بينه وبين الاستعداد ائتلاف ما ، بأن تـكون طبيعتاهما متفقتين فى إمكان تقبل المعقولات . وهذا الاستعداد القائم بموضوعه هو العقل الهيولانى ، وهو دائماً ميال إلى الاتصال بالعقـل الإيجابى كما يميل كل شىء فى هذا الـكون إلى كماله .

أما كتاب (ثيولوجيا) أو ألوهية أرسطو ، فهو يرى أن العقـل الإيجابى هو الواسطة التى عن طريقها أوجد المحرك الأول الـكائنات ، وأن المحرك الأول يشع فيه ، وهو يشع فى النفس ، والنفس تشع فى الجسم . وهكذا تنزل الحيـاة الإلهية من لدن الموجود الأول إلى المادة الجامدة . والدور الذى يقوم به هـذا العقل الإيجابى فى المعرفة هو تنقية المحسات وجعلها جديرة بالتعقل .

أما فلاسفة الإسلام قبل ابن رشد ، فقد اتفقوا بوجه عام — مع فروق فرعية في مذاهبهم — على أن العقل الإيجابي هو مجرد منفصل عن الجسم ، غير أنه هو عند الكندي العقل العام ، وعند الفارابي هو تارة العقل العاشر ، وتارة العقل الكلي الفائض عن إدراك العقل العاشر للعلة الأولى ، وهو عند ابن سينا آخر العقول المدبرة للأفلاك . وباتفاق الجميع هو الذي يفيض على العقل الهيولاني الذي هو في النفس الإنسانية عقل بالقوة فينمو ويرتقي إلى عقل بالفعل ، وهذا الأخير هو الذي — حين يصل إلى الدرجة التي يصير فيها بالفعل دائماً ويتحد بالمعقولات التي يدركها — يدعوه الفارابي وابن سينا بالعقل المستفاد أو الفائض عن العقل الفعال المؤثر في العقول البشرية .

بان مما تقدم أن مجهودات الشراح وفلاسفة الإسلام قبل ابن رشد قد انتهت في مشكلة العقل إلى تقرير خمس نتائج جوهرية :

الأولى إن هناك عقلين متباينين أحدهما إيجابي والآخر سلبي .

والثانية عدم قابلية العقل الإيجابي للفساد ، وقابلية السلبي له .

والثالثة أجنبية العقل الإيجابي عن الإنسان وتركزه في الخارج وإشعاعه عليه كالشمس .

والرابعة وحدة هذا العقل الإيجابي وعموميته بالنسبة إلى جميع الأفراد .

والخامسة أن العقل الإيجابي هو آخر العقول المدبرة للأفلاك . والنتيجتان : الأولى والثانية صريحتان في نصوص أرسطو . والثالثة يمكن أن تستخلص من هذه النصوص استخلاصاً مع شيء من التحفظ . أما الرابعة والخامسة فهما من الشراح الذين حسبوا أنهم بهذا الاستنتاج قد أوضحوا نظرية أستاذهم .

هذا هو موجز الدورة التى مرت بها هذه المشكلة من عهـــد أرسطو إلى عهد ابن رشد .

أما هذا الأخير فقد خالف فيها آراء أسلافه من الإسكندريين والمسلمين ، ولكى نوضح رأيه فى تعريف النفس وطبيعتها وصلتها بالبدن وبالعقل ودرجاته وتطوراته ، أردنا أن نقف بك عند طائفة من نصوصه فى هذا كله وقفة مستأنية مشتملة على شىء من التفصيل . وإليك هذه الوقفة :

عرف ابن رشد النفس بخواصها تعريفاً أشبه أن يكون أقرب إلى الرسم منه إلى الحد فقال :

« إنها صورة للبدن وجوهر مستقل فى نفس الوقت . فهى صورة للبدن بمعنى خاص ، وهو أنه لا وجود للبدن دونها ولا يستطيع العقل تصوره إلا بها ، كما أنه لا وجود للتمثال إلا بصورته . . . إن النفس هى ذات ليست بجسم : حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة » . ولكنه يعود فيتغيهب فى تعريفها تغيهباً يوشك أن يحول بينه وبين تحديدها أو يجعله يتردد فى هذا التحديد أشد التردد على الأقل فيقول : « إنا ندرك النفس وأشياء كثيرة ، ولسنا ندرك حدها ، ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا نعلم — ضرورة من وجودها — أنها فى جسم أو ليست فى جسم ، لأنها إن كانت فى جسم كان الجسم ضرورة مأخوذاً فى حدها ، وإن لم تكن فى جسم، لم يكن الجسم مأخوذاً فى حدها . فهذا هو الذى ينبغى أن يعتقد . وأما معاندة أبى حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر فى أمر النفس أنها فى جسمه ، وإن كان لا يتميز له العضو الذى هى فيه من الجسم، فهو لعمرى حق . وقد اختلف القدماء فى هذا ، ولكن ليس علمنا بأنها فى الجسم هو علم بأن لها قواما بالجسم ، فإن ذلك ليس بيّنا فى نفسه . وهو الأمر الذى اختلف فيه الناس قديما وحديثاً، لأن الجسم إذا كان لها بمنزلة الآلة، فليس لها قوام به . وإن كان بمنزلة محل للعرض لم يكن لها وجود إلا بالجسم » .

وكما أوضح ابن رشد رأيه فى النفس التى هى بأحد معانيها موضوع للعقل ، أو بعبارة أخرى هو أحد أجزائها ، كذلك أبان لنا هذا الجزء ونسبته إلى النفس بقوله : « إنه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمعقولات غير منفعلة أصلا ، أى غير قابلة للتغير الذى يعرض للقوى المنفعلة من قبل مخالطتها للموضوع الذى توجد فيه هذه القوى . وقد نتصور هذه القوى على طريق التمثيل . وذلك أنها القوة التى نسبتها إلى المعقولات نسبة قوة الحس إلى المحسوسات إلا أن القوة التى تقبل المحسوسات هى مخالطة للموضوع الذى توجد فيه مخالطة ما ، وأما هذه القوة فيجب أن تكون غير مخالطة لصورة من الصور الهيولانية أصلا ، وذلك لأنها لو كانت مخالطة لصورة من الصور للزم فيها أحد أمرين : إما أن تعوق صورة الموضوع ، وإما أن تغيرها »... « إن هذا العقل ليس مجرد استعداد أو قوة فى النفس الإنسانية ولا هو مساوق للتخيل المتردد بين الحس والعقل ، بل هو شىء فوق طور النفس ، وفوق طور الشخص . العقل الهيولانى أزلى لا يعتريه الفناء شأن العقول المفارقة ، والعقل الفعال » وكما أن ابن رشد أثبت للمادة استقلال الوجود فى العالم المحسوس ، هو كذلك يجعل للعقـــل وجوداً مستقلا فى عالم المعقولات متابعاً ثامسطيوس فى ذلك ، فالعقل الهيولانى عنده جوهر أزلى ، وابن رشد يسمى استعداد الإنسان أو قوته على المعرفة العقلية بالعقل المنفعل ، وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفنائه ، أما العقل الهيولانى فهو كالنوع الإنسانى ولكن العلاقة بين العقل الفعال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل الهيولانى) لا يزال فيها بعض الغموض ، ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والعقل الفعال يجعل الصور التى تتخيلها النفس معقولة ، والعقل القابل يقبل هذه المعقولات ، والنفس فى الإنسان هى ملتقى هذين الحبيبين اللذين يلتقيان خفية ، ويختلف هذا الملتقى اختلافاً كبيراً ، فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وقدرتها على الإدراك تكون الدرجة التى يوصل العقل الفعال إليها هذه الصور حتى تصير معقولة ويكون مبلغ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته .

من هذا يتبين أن أفراد الإنسان متفاوتون فى درجة المعرفة العقلية . وجملة

هذه المعرفة ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد . ولا بد أن يظهر فيلسوف على الدوام ، سواء أ كان أرسطو أم ابن رشد فى ذهنه تصير الموجودات أموراً معقولة . ولاريب فى أن أفكار الناس حادثة، وأن العقل القابل عرضة للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه ، ولكن هذا العقل إذا نظرنا إليه باعتباره عقلا للنوع الإنسانى فهو قديم غير متغير كالعقل الفعال ، عقل الفلك الأخير .

وقد أردنا أن نجمل لك هنا نصوصه التى سجل فيها هذه الآراء ملخصة عن شرح كتاب النفس مستعينين فى ذلك بكتاب رينان . وإليك هذا الموجز :

ينبغى أن تكون هذه القوة التى تقبل انطباع المعقولات ، وهى العقل الهيولانى، غير متغيرة، أى أنها لاتتأثر بما تتقبله كما تتأثر القوى الأخرى بالموضوعات التى تختلط بها ، بل ينبغى أن تكون دائما بالقوة ، شبيهة بالأشياء التى تتلقاها ، لا أن تكون هى الأشياء نفسها .

يمكن أن تشبه هذه القوة إزاء المعقولات ، بالحواس إزاء المحسوسات مع الاحتفاظ بذلك الفرق الأساسى ،وهو أن القوة الحاسة تمتزج بما تحسه ، على حين تظل القوة العاقلة بعيدة بعداً مطلقاً عن أى امتزاج بأى كائن مادى . وفى الواقع أنه ما دام العقل الهيولانى يتقبل صور الأشياء ، فينبغى ألا يمتزج بأية صورة لأنه لو امتزج بصورة ما، لنتج من ذلك إما أن تصير الصورة التى امتزج بها عقبة مانعة من تقبل غيرها من الصور . وإما أن تتشوه صور الكائنات بتأثير بعضها فى بعض ولا تكون وهى فى العقل كما كانت قبل انتقالها إليه ، وهذا مناقض لطبيعة العقل التى تقتضى أن تظل صور الأشياء بعد تعقلها كما كانت قبل ، بريئة من كل تشوه وتغير . وحيث إنه كذلك فهو — كما قرر الإسكندر من قبل — استعداد محض بسيط .

غير أن ابن رشد لا يتفق مع الاسكندر فى كل ما يقرره ، بل هو يخالفه فى قوله : إن العقل الهيولانى استعداد بسيط فى موضوع. ثم يوجه إليه النقد

فى أسلوب لاذع فيقول : إنك تدعى أن أرسطو يقصد بالعقل السلبى الاستعداد البسيط لا الموضوع المستعد . الحق أننى خجل بالنيابة عنك من قول كهذا القول وشرح كهذا الشرح ، إذ أن الاستعداد حين الفعل لا يمكن أن يكون أى شئ من الأشياء التى يتقبلها ، لأنه ليس جوهراً ولا صفة لجوهر، ولو أن أرسطو كان قد قدم العقل على أنه استعداد بسيط لتلقى الصور لكان فى رأيه من غير موضوع وهذا غير معقول . وهكذا نرى أن تيميستيوس والمشائين قد ظلوا أكثر أمانة لنصوص أرسطو من الإسكندر ، وأنه هو وحده الذى خلق هذه النظرية . ولهذا اتفق جميع فلاسفة عصره على نبذها ، وأن تيميستيوس كان ينظر إليها على أنها خارجة عن العقل[1] .

يعرض ابن رشد بعد ذلك تلك النظرية التى اتفق عليها تيميستيوس وبعض الشراح الآخرين والتى تقرر أنه من حيث إن العقل الهيولانى عند أرسطو يجب ألا يمتزج ببقية قوى النفس ، فينبغى أن يكون استعداداً ، وله كموضوع جوهر مفارق للقوى الأخرى، لأنه لو لم يكن إلا استعداداً بسيطا مرتبطا بقوى النفس الأخرى ، لكان له كموضوع شىء من غير نوعه . ولكن القوة المستعدة لتقبل المعقولات لا يمكن أن تكون استعداداً وموضوعا إلا عقلا .

وأخيراً يستخلص ابن رشد من كل هـذا أن العقل الهيولانى هو من جهة استعداد معرى من الصور كما رأى الإسكندر. ومن جهة أخرى هو جوهر مفارق مكسو بالاستعداد ، أى أن هذا الاستعداد الموجود فى الإنسان هو شىء مرتبط بالجوهر المفارق ، لأن هذا الجوهر متصل بالإنسان ، غير أن هـذا الاستعداد ليس شيئاً ملازما لطبيعة هذا الجوهر المفارق كما قرره الشراح ، وليس استعداداً محضا بسيطا كما قرر الإسكندر . والدليل على أنه ليس استعداداً محضا هو أن العقل الهيولانى يمكن أن يعقل هذا الاستعداد خاليا من الصور، وهذا يقتضى أن

(1) Renan, Averroès et L'averroisme, P. 134 - 135.

يعقل اللاموجود مادام أنه يعقل ذاته خاليا من الصور ، أو يعقل ذاته حالة كونه لا جوهراً ولا صفة ، وتعقل اللاموجود لنفسه أو لغيره باطل .

وبناء على ذلك فإن الشيء الذى يدرك هـذا الاستعداد والصور التى ترد عليه ، يجب أن يكون شيئاً آخر خارجا عن هذا الاستعداد . وإذن فمن البين أن العقل الهيولانى هو شيء مؤلف من هذا الاستعداد الموجود فى الإنسان ، ومن عقل مفارق متصل بهذا الاستعداد اتصالا ما .

وهذا العقل هو بالقوة من حيثية ، وهو بالفعل من حيثية أخرى ، فهو من حيث اتصاله بالاستعداد الإنسانى عقـل مستعد أو بالقوة . وينبغى أن يكون كذلك ما دام أنه فى هـذه الحالة لا يستطيع أن يعقل ذاته ، وإنما يعقل ما عداه ، وهو الصور الهيولانية ، ولكنه من حيث طبيعته والإغضاء عن اتصاله بالاستعداد هو بالفعل ، لأنه يعقل ذاته لا غيرها من الأشياء الهيولانية .

وهو كذلك إيجابى من حيثية ، وسلبى من حيثية أخرى . فهو من حيث تقبله الصور الهيولانية سلبى ، وهو من حيث تصييرها معقولة إيجابى . ولكن هذه الحيثيات جميعها لا تتعاض مع وحدانيته .

وهـذا العقل الذى يتصل بالاستعداد الإنسانى فيكون باتصاله به العقل الهيولانى الشخصى هو فيض من العقل الإيجابى العام الذى هو آخر العقول المدبرة للأفلاك .

نقد فلاسفة أوروبا فى العصور الوسيطة ولاسيما « ألبير الأكبر » والقديس توماس نظرية وحدة العقل عند ابن رشد ، ورموه من أجلها بالخلو من المنطق لأنهم فهموا أنه يقرر أن العقل الذى فى (أ) هو عينه الذى فى (ب) فحملوا عليه قائلين هل من الممكن أن يكون العقل حكيما ومختلا ، وعالما وجاهلا ، وسعيداً وشقياً فى آن واحد كما هى الحالة الواقعة بين أفراد البشرية ؟ غير أن هؤلاء الفلاسفة

لم يفطنوا إلى مارمى إليه ابن رشد من هذه النظرية ، لأنه لم يقصد هذا السخف الذى اتهموه به ، بل إن الحق فى رأينا كما رأى الاستاذ رينان من قبل ، هو أن التعبير بوحدانية العقل الذى ورد فى كتب ابن رشد يجب ألا يؤخذ على ظاهره، وإنما هو رمز ، بيانه أن المراد من العقل الإيجابى هو عمومية مبدأ العقل المحض أو وحدة التكوين النفسى لدى جميع بنى الإنسان . على هذا يكون قد سبق ديكارت إلى نظرية توزيع العقل بين أفراد بنى الإنسان بالتساوى، وإلى أن الفروق البشرية فى التعقل ناشئة من عوامل عارضة . ولإيضاح ذلك نقرر أن ابن رشد أراد أن يقول : إن العقل من حيث طبيعته وفيضه هو واحد بالنسبة إلى جميع أفراد الإنسانية ،ولكن هذه الوحدانية لا تلبث أن تتعدد وتتغاير بتغاير النفوس البشرية التى هى متصلة بها ، وأن نتائج الفيوض الواردة على النفوس بالتساوى تتأثر بالاستعدادات المختلفة فى هذه النفوس .

عرض ابن رشد بعد ذلك لجانب هام من جوانب مشكلة العقل فتساءل فى شىء من الاحتياط قائلا : هل من الممكن أن يدرك العقل الإنسانى الذى صار بالفعل الصورة المجردة أو العقل العام المفارق ؟ وبعبارة أخرى هل من الممكن أو من غير الممكن أن يتحد بالعقل العام ؟ .

وقبل أن يجيب ابن رشد على هذا السؤال ينبهنا إلى أن أرسطو قد وعد بحل هذه المشكلة حيث قال ما نصه :

« وجمل ذلك أن العقل بالفعل هو نفس الأشياء التى يدركها . وسنرى فيما بعد إذا كان من الممكن أو من غير الممكن أن العقل دون أن يتجرد عن المادة يدرك المجردات [1] .

ولكن لما لم يوف أرسطو بوعده أراد تلميذه البار أن يؤدى عنه هذا الواجب.

---

(1) Aristotle, Traité de L'âme, Livre3, ch .7.

فقرر أن بين العقل المفارق والعقل الإنسانى اتصالا يشبه الاتصال بين الصورة وموضوعها ، ولكن من أية الجهتين يبدأ هذا الاتصال ؟

لاريب أن العقل الانسانى أو العقل بالملكة هو الذى يتجه إلى العقل الإيجابى العام ويتعقله فيحقق الاتصال به ، لأنه لو كان العقل العام هو الذى يدرك العقل الانسانى لتجددت فى ذاته أعراض ، والتجدد فى ذاته محـــال مادام أنه جوهر أزلى .

وعندما يصعد العقل الإنسانى إلى العقل العام ويعقله تتلاشى من حوله عناصر الفناء التى علقت به فى البدن ، إذ أن القوى يمحو الضعيف ، وبهذا يكون للعقل العام على العقل الإنسانى أثران ، أولهما ينسكب على العقل الهيولانى فيصيره بالفعل ثم بالملكة . وثانيهما يجذبه إليه حين يتجه نحوه ليعقله فيتحقق اتصاله به، ولكن هذه الجاذبية تحصل للعقل الخاص من العقل العام دون قصد منه ، لأن الأعلى لا يتنزل إلى إرادة جذب الأدنى ، وإنما الأدنى حين يشتاق إلى الأعلى ينجذب إليه بقوته ، وهذا العقل العام إذا نظر إليه من حيث إنه هو الذى يحرك العقـــل الهيولانى بنقله إياه من القوة إلى الفعل ، دعى بالعقل الإيجابى ، واذا نظر اليه من حيث انبثاق الفيض عنه الى العقل بالملكة واتصال هذا الأخير به دعى بالعقل المستفاد .

ليست الدرجة الأخيرة فى الكمال عنـد ابن رشد — وهى الاتصال بالعقل العام — متساوية لدى جميع بنى الإنسان ، وانما هى تتعلق بثلاثة شروط :

الأول القوة الطبيعية فى العقل الهيولانى أو فى الاستعداد ، وهـذه الأخيرة هى بدورها تتعلق بالقوة المخيلة فى الإنسان .

والشرط الثانى كمال « العقل بالفعل » وهذا الكمال يتوقف على مجهود نظرى عظيم . وفى هذا تصريح من ابن رشد بأن الإنسان لا يرقى إلى الاتصال ولا يصل إلى هذه المرتبة إلا عن طريق العلم .

والشرط الثالث امتزاج يختلف سرعة وبطئا بالصورة المجردة التي من شأنها أن تصير ما بالقوة بالفعل ، ولما كانت هذه العبارة الأخيرة غامضة عند ابن رشد . فقد فرض الأستاذ مانك أنه يقصد بها المعونة الآتية من فيض العقل العام .

مشكلة خلود النفس :

صرح أرسطو بأن العقل الإيجابي هو وحده الخالد ، وأن العقل السلبي كائن . فاسد بكون البدن وفساده . وقد تبعه فلاسفة الإسلام في هذا الرأي مع شيء من التجديد كقول الفارابي مثلا إن النفس الجديرة بالخلود هي التي وصل العقل فيها إلى مرتبة العقل المستفاد. أما ابن رشد فقد عاد في هذه المشكلة إلى رأي أرسطو الذي . نستطيع أن نسميه بالنسبة إليه « الأرسوطاليسية الأورتودوكسية » إذ قرر أن . القوى الدنيا في النفس مثل الإحساسية والذاكرة والمحبة والمبغضة والحاقدة . والمشتهية والغاضبة تتأثر كلها بعوارض البدن وتفسد بفساده . أما القوة العليا وهي . العقل الذي هو واحد عام في جميع بني الإنسان ولا يعتوره التشخص إلا عرضاً، فهو . خالد لا يخضع لأي أثر جسماني ، وهو في هذا يقول :

« إن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً يشترك فيه الجميع ، . وهو ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص . من الأين والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا . المعنى . ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض أي من قبل . اتصالها بزيد وعمرو ، أي أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لا أنها فاسدة في نفسها ، إذ لو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجوداً في جوهرها ، ولكانت . لا تجتمع في شيء واحد . قالوا : وإذا تقرر هذا من أمر العقل ، وكان في النفس . وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص، وأن تكون أيضاً معنى . واحداً في زيد وعمرو[1] » .

(١) انظر صفحتي ١٣١ ، ١٣٢ من « تهافت التهافت » لابن رشد .

وعنده أن خلود هذا العقل الإيجابي العام هو منحة تفضل بها البارى على النوع الإنسانى، ليعزيه بها عن فساد أشخاصه وليفرق بها بينه وبين الكائنات الأخرى (١).

أما خلود النفس بالمعنى الذى تفهمه الجماهير من أنها ستبقى بقاء شخصياً وستلاقى جزاءها بعيدة عن الجسم كما قرر بعض الأديان القديمة أو أنها ستلقى الجزاء فى الأجسام كما أعلن الإسلام فى ظاهره، فكل ذلك عنده تمثيل أتت به الأديان لترهب به العامة من العقاب وتغريهم بالثواب، فيسلكوا سبيل الفضائل، ويتجنبوا الرذائل، وذلك لأن كل نبي حكيم يهمه صلاح الأمة التى وجد فيها. وهو يرى أن التمثيل بالحشر الجسمانى أبلغ فى تحقيق هذا الغرض من التمثيل بالحشر الروحانى، لأنه أشد إرعاباً وإفزاعاً للشريرين «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ». «وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ» وهو كذلك أعظم ترغيبا للأخيار «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ، وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ، وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ، وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ»

غير أن قوله بتمثيلية ما ورد فى القرآن عن البعث لم يمنعه من أن يعلن أنه إذا فرض خلود النفوس وعودتها إلى أجسام، فإنه من المستحيل أن تكون هى الأجسام الأولى، لأنها فسدت، وما فسد لا يعود كما كان، وإنما توجد لها أجسام جديدة تحل فيها (٢).

الطريق إلى المعرفة:

لما كان الفلاسفة الذين تقدموا ابن رشد قد أجمعوا على أن الأداة الضرورية لمعرفة أسرار الكون وكشف خفايا الوجود فضلا عن الحكم عليها — هى

(1) Averroès, Traité de Láme. Cité par Renan, Averoés et L' Averroisme, P. 193.

(٢) انظر صفحة ١٣٤ من تهافت التهافت لابن رشد.

المنطق أو القانون العقلى الذى تعصم مراعاته الذهن من الخطأ فى الفكر ، فقد كان من الطبيعى أن يتابع هذا النهج فيقرر أن معرفة مبدع الكون عن طريق التقليد من خصائص العامة ، وأنها لا قيمة لها لدى الصفوة الممتازة التى انتقتها السماء لتكون مواطن الحكمة أو لتؤدى رسالة كشف الحجب الكونية عما وراءها من أنوار باهرة ، وأسرار ساحرة . ولاجرم أن هذا يقتضى طلب تلك المعرفة عن طريق النظر المحض، وأن هذا النظر لايتيسر إلا لمن درس أداته الضرورية وهى المنطق دراسة عميقة تؤهله لاستخدامه على خير وجه حتى تكون النتائج المستنبطة من أقيسته يقينية لا يتطرق إليها الارتياب . وليس هذا فحسب، بل إنه أراد أن يخلع على النظر الفلسفى أحد نعوت القداسة ، فجنح إلى محاولة إثبات أن الشرع قد أوجبه ، واستدل على دعواه هذه بذكر آيات من القرآن تحث الإنسان العاقل على التأمل فى ملكوت السماوات والأرض ليستنبط وجود مبدعه من النظر سمواً بعقله عن الإيمان التقليدى الذى هو من شأن الجماهير ، وهو فى هذا يقول :

« وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس ، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى . وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس ، وهو المسمى برهانا . وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان ، كان من الأفضل أو الأمر الضرورى لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى ، والقياس الخطابى والقياس المغالطى، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق ، وكم أنواعه وما منها قياس ، وما منها ليس بقياس ، وذلك

لا يمكن أيضاً ، أو يتقدم فيعرض قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تقدمت أعني المقدمات وأنواعها »[1] .

ومما يسترعي الانتباه ، بل مما هو جدير بالتقدير في هذا الموقف هو صعود فيلسوفنا بالباحث على درجات سلم المعرفة في أناة وتؤدة ومروره بوسائلها الضرورية مروراً طبيعيا ليس فيه قفز ولا وثوب ، فيبدأ بإرشاد الباحث بديا إلى التساؤل عن علم القياس هل سبق إليه الأولون أو لم يسبقوا ؟ فإن كانت الثانية وجب عليه أن يحاول ابتكاره لينصبه معياراً لبحوثنا ، وإن كانت الأولى لزمه التنقيب في كتب الأقدمين عن مبادىء ذلك العلم الهادي إلى الحق ، فإذا عثر عليها تأمل فيها حتى يصبح قادراً على الانتفاع بها في إماطة اللثام عن معميات الوجود دون أن تقف مخالفة أربابها له في العقيدة حجر عثرة في سبيل الاستفادة منها ، والاسترشاد بها ، ولكن ليس معنى هذا التتلمذ على الأقدمين أنه يكون عبد الهم ، بل أن لديه اتم أنواع الحرية في قبول ما يتبين أنه الحق ، وفي رفض ما ينم عن زيف أو بطلان ، وتلك هي أحدث وسائل البحث ، وبها يكون ابن رشد قد سبق الباحثين المعاصرين إلى المناهج الحديثة بأكثر من سبعة قرون ، وهذا الامتياز البديع هو الذي يحملنا على ذكر عبارته في هذا مع ما قد يبدو في ذلك من إطالة . وإليك تلك العبارة :

« وإذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس الفقهي ، تبين أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، وجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به ، فإنه عسير او غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك ، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي ، بل معرفة العقلي أحرى بذلك . وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبين أنه

---

(١) انظر صفحة ٣ من فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد .

يجب علينا أن نستعين — على ما نحن بسبيله — بما قاله من تقدمنا فى ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملة ،فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة ، وأعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام . وإذا كان الأمر كذلك ، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عند القدماء أتم فحص ، فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك ، فإن كان كله صوابا قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه »(١) .

بعد أن فرغ ابن رشد من تقرير أن النظر هو الوسيلة المثلى لمعرفة الحق ، أراد الترقى بالباحث إلى مرتبة أسمى من التى انتهى منها. ومجملها أن الشرع وسيلة إلى الغاية العليا وهى الحكمة التى هى الحق والخير ، وأن الإيمان بغير هذه العقيدة ضرب من الجهل أو من الضلال ، وهو يشير إلى هذا فيقول :

« وينبغى أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق ، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه وبخاصة الشريعة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى . والعمل الحق هو مزاولة الأفعال التى تفيد السعادة وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء ، والمعرفة بهذه الأفعال هى التى تسمى العلم العملى »(٢) .

وإذن فقد بان من كل هذا أن الغاية التى ترمى إليها جميع الشرائع ، ويرنو إليها العقل البشرى فى شوق وشغف ، ويهدف إليها الفلاسفة من بحوثهم المستفيضة ، ومجهوداتهم المتواصلة هى غاية واحدة ، وهى معرفة السر الأسمى لهذا الوجود وما انبثق عنه من أسرار ثانوية . ولما كانت الأدلة التى أسلفها الحكماء

---

(١) راجع ص ٤ و ٥ من الكتاب المذكور .

(٢) انظر صفحتى ١٨ ، ١٩ من كتاب (فصل المقال لابن رشد) .

من الإغريق وفلاسفة الإسلام الشرقيين قد اشتملت على القدر الكافى لإثبات وجوب وجود البارى ووحدانيته وكماله، وسموه عن الند والشبيه والقسيم والتألف والحيثيات والزمان والمكان والكيف والانحصار والتشخص والتحدد وما إلى ذلك مما يتنافى مع مقام الألوهية الحقة التى تقتضى أرفع مراتب التنزيه ، ولما كانت أدلة ابن رشد على هذا كله لا تكاد تعدو ما أتى به أولئك الأعلام فى هذا الصدد ، فقد اعتبرناها غير مبتكرة ، ولهذا رأينا الإغضاء عنها هنا اكتفاء بما سبقها من منتجات أسلافه .

القسم الرابع

المعرفة عند صوفية المسلمين

الفصل الرابع عشر

المعرفة عند الغزالى

سعة ثقافته :

كان الغزالى شديد الميل إلى القراءة ، واسع الاطلاع ، غزير الثقافة ، فلم يدع مذهباً فى عصره إلا عرفه ، ولا رأياً إلا ألم به . ولهذا استطاع أن يهضم نظريات الفلاسفة هضما يمكنه من بسطها ومناضلتها ، وعرف كيف يتغلغل إلى علم الكلام ، فيعرف ما فيه من نفع وضر ، وما ينتج من الاشتغال به من خير وشر ، ويصدر بعد ذلك حكمه الفاصل الذى قسمه إلى قسمين ، وحدد لكل منهما أهله الذين يجوز لهم الاشتغال به ، واستطاع كذلك أن يكون للأمة العربية فى الأخلاق والتربية وعلم النفس تراثاً صالحاً منظوراً إليه من علماء أوروبا فى العصر الحديث بعين الاحترام والإجلال .

ونحن لو حاولنا أن نتقصى كل نواحيه لاستنفد ذلك مناعدة مؤلفات ، إذ أنه كان مفخرة من أهم مفاخر الحركة العقلية الإسلامية ، وعلماً بارزاً من أعلام قادة الفكر فى الشرق ، وسيظل اسمه مقترنا باسم الإسلام والفلسفة ما بقى فى العالم إسلام وفلسفة . الأول يدعوه صديقه وحجته ، والثانيــــة تدعوه خصمها ومناضلها . وفى وصف قيمته العلمية والعملية والخلقية يقول الأستاذ البارون كارادى فو : « إذا نظر الإنسان إلى نبل نفس الغزالى وكرامته فى حياته العلمية ووداعة أخلاقه ، وسعة مؤلفاته ، وموهبته العظمى ككاتب ، فإنه لا يسعه إلا أن يرى فيه أحد أعالى مفكرى الفكر البشرى فى القرون الوسيطة » .

ومنشأ هذا التفوق العلمى ، وسعة الاطلاع ، والعكوف على جميع المعارف المؤلفة والمترجمة منذ النهضة العباسية إلى عصره ، هو أن والده توفى منذ نعومة

أظفاره ، ووكل أمر تربيته هو وشقيقه إلى أحد أصدقائه الصوفية الأوفياء ، فقام بتربيتهما خير قيام حتى أنه أنفق فى سبيل ذلك جميع ما يمتلك ، فلما لم يعد لديه شىء من الثروة ، نصح لهما أن يلتحقا بإحدى المدارس الشهيرة فى طوس ففعلا ونجحا أبهر النجاح ، إذ تفوق إمامنا على جميع أترابه من الطلاب فى الفقه . ولما أتى على كل ما كان يدرس فى هذه المدرسة تعطش إلى أن يتعمق ويستزيد من العلوم ، فارتحل إلى جرجان ودرس على أشهر علمائها فى التشريع وهو أبو نصر الإسماعيلى . وفى عودته إلى طوس فاجأه جماعة من اللصوص فجردوه مما كان معه ، فما كان منه إلا أن توسل إلى زعيم العصابة أن يرد إليه الكتب فسأله لماذا ؟ فأجاب بقوله لأنى هجرت بلادى لأتلقى شروحها وأنسخ معانيها لأحرز بها العلم . فقال له اللص : كيف تجرؤ إذن على ادعائك أنك متعلم ما دام يكفى للحيلولة بينك وبين المعرفة أن نسلبك هذه الكتب ؟ ثم ردها إليه . فقال الغزالى : إن هذا درس أرسله الله إلى على يد اللص ليعلمنى . ولهذا حين عدت إلى طوس عكفت على العلم ثلاثة أعوام كاملة فاستظهرت كل ما كتبته حتى أصبحت ولا قدرة للص على سلبه منى .

ارتحل أبو حامد بعد ذلك إلى نيسابور حيث كان إمام الحرمين يدرس فيها علوم الفقه والأصول والمنطق ، فرافق هذا الأخير من ٤٧٨ هجرية . وقد كان هذا الوقت الذى قضاه الغزالى فى نيسابور أخصب أيام حياته العلمية ، إذ برع أثناءه فى المنطق والمحاورة ، وعرف مناهج الفلاسفة وطريق الرد عليهم . وفى هذا العصر تثبتت أفكاره وبدأ يكتب ويؤلف بدرجة تلفت النظر .

بروز معارفه :

وفى أثناء هذا العصر المخصب عرفه الوزير نظام الدولة الذى كان من أعظم أنصار الأشعرية فى ذلك المهد ، وكانت شهرته العلمية وقوته العقلية قد بلغتا مسمع الوزير قبل معرفته إياه ، فدعاه إلى مجلسه ، وأظهر له احترامه وإجلاله

وتقديره للنابغين بتعيينه إياه أستاذاً فى معهد بغداد فى سنة ٤٨٤ هجرية .

وفى سنة ٤٨٧ كلفه الخليفة المستظهر أن يكتب ضد الإسماعيلية فأجابه إلى سؤله وكتب فى ذلك ثلاث رسائل حمل فيها على آرائهم ومعتقداتهم حملة قاسية تدل على أنه كان قد تعمق فى دراسة مذاهبهم ، واستنباط خفايا عقيدتهم . وكان هذا شأنه دائما ، إذ أنه لم يعرض للرد على الفلاسفة إلا بعد أن قتل مذاهبهم بحثا وتمحيصا ، وتعقب أدلتهم وبراهينهم تعقب العالم المتقصى . وإن نظرة واحدة فى كتابى : « مقاصد الفلاسفة » و « تهافت الفلاسفة » لتدلنا دلالة ناصعة على تمكنه مما يناقشهم فيه ، وتثبته مما يأخذه عليهم ، بل إنه استطاع أن يفوقهم فى إخضاع معانيهم العويصة لألفاظه السهلة وأسلوبه السلس الفياض ، وفى قدرته على تلخيص مطولاتهم المترامية الأطراف فى عبارات واضحة دون أن يضيع منها شيئاً يستحق الذكر . ولا شك أن هذا برهان التعمق والتثبت . ولقد أحس من نفسه هذا التعمق وذلك التثبت فقال غير مغال فى وصف نفسه ما يلى :

تغلغله فى منتجات الآخرين :

« ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمراته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ، متسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً الا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهرته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما إلا وأجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا إلا وأحرص على سر صوفيته ، ولا متعبداً الا وأترصد ما يرجع الى حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا

إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى ، وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى[1] .

تعطشه إلى الحقيقة :

دفع هذا التعطش إلى الحقيقة الإمام الغزالى إلى التفكير فى وسائلها وأدوات تحصيلها ، فأحس أول ما أحس بعامل التقليد القوى الفطرى يجذبه إلى ما وجد عليه آباءه وأجداده ، فاندفع مع تياره القاهر الذى لا يدع له أية فرصة للأناة أو التفكير .

نبذه التقليد

ولكن عقليته الراجحة بل الممتازة، لم تستسغ هذا التقليد الذى هو من مميزات القردة لا من نعوت الإنسان الكامل أو المهذب السائر فى طريق الكمال ، ووجد أن مبادىء الإسلام تصرح بأن إيمان المقلد غير منج ، فلفظ وسيلة التقليد ثم فكر فيما عسى أن يحل محلها ، فرأى أن أكثر من حوله يكتفون — فى الإيمان والمعرفة — بوسيلة الحواس فجعلته إلفته إياها يطمئن إليها بادىء ذى بدء . ولكنه لم يلبث أن تبين ضعفها هى الأخرى فنفر منها واطمأن إلى العقل . غير أنه لم يلبث أن تبين أنه لا يصل إلى كل شىء وأنه لا يستطيع أن يقول الكلمة الحاسمة فى السمعيات ، فتوهم ضعفه كذلك ، فتخلى عن اتخاذه إياه طريقاً معصوماً للمعرفة . وهنا اضطرب تفكيره وتزلزل اليقين فى نظره ، وسقط بين براثن الشك الذى جعل يعذبه بلا شفقة ، ويضنيه دون رحمة حتى أرهق صحته ، وأضعف جسمه وهو يصور تلك المراحل تصويراً دقيقاً مفصلا فيقول :

---

(١) انظر ص ٥١ من كتاب « المنقذ من الضلال » للغزالى .

« ... حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد سن الصبا ، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام ، وسمعت الحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » . فتحرك باطنى إلى حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفى تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات . فقلت فى نفسى أولا : إنما مطلوبى هو العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى ؟ فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين ... فأما الشك فيما علمته فلا .

إستفحال الشك عنده :

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من التيقن ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى .

ثم فتشت عن علومى فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات فقلت : الآن بعد حصول اليأس لا مطمع فى اقتباس المشكلات الا من الجليات ، وهى الحسيات والضروريات .

فلا بد من إحكامها أولا ، لأتيقن أن ثقتى بالمحسوسات ، وأمانى من الغلط فى الضروريات من جنس أمانى الذى كان من قبل فى التقليدات ؛ ومن جنس أمان أكثر الخلق فى النظريات أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

فأقبلت بجد بالغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها فانتهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسى.

بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف .

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار بينما الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار !!

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل تكذيبا لاسبيل إلى مدافعته .

انهيار الثقة فى العقل :

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لاثقة إلا بالعقليات التى هى من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والإثبات لايجتمعان فى الشىء الواحد ، والشىء الواحد لا يكون حادثاً وقديما ، موجوداً ومعدوما ، واجباً ومحالاً .

فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بى . فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟.

فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أموراً ، وتتخيل أحوالا،وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً. ولاشك

فى تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟

فبم تأمن أن يكون جميع ماتعتقده فى يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها ، لكى يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحال هى مايدعيه الصوفية أنها حالتهم ، إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم إذا غاصوا فى أنفسهم وغابوا عن حواسهم أحوالا لاتوافق هذه المعقولات فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر إذ لم يكن دفعه إلا بدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلامن تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فأعضل الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ،ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وتركيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة[1] .

من هذه النصوص المسهبة التى نقلناها على مابها من طول وإطناب. يتبين المنهج الطبيعى للمعرفة كما كان مألوفاً فى تلك العهود، وهو البدء بالتقليد، ثم الحس ثم العقل، ثم البصيرة . وذلك المنهج هو الذى صوره ابن طفيل فيما بعد فى قصة « حى بن يقظان » عند ما قص علينا قصة ذلك الذى نشأ نشأة بدائية بدأها بمحاكاة الحيوانات ، ثم اجتذبه عالم الحس فنظر إليه وجعل يرتب بعضه على بعض،

(١) انظر ص ٥١ وما بعدها من كتاب « المنقذ من الضلال » للغزالى طبعة سلسلة فى الدراسات الفلسفية .

ثم يستنبط مركبات نتائجه من بسطائها ، وخفيها من جليها ، محكما فى ذلك عقله الفطرى الذى لم يتلق أى لون من ألوان العلم .

أما الفقرة الأخيرة من نص أبى حامد، فهى ترمى إلى الرد على الفلاسفة الذين جعلوا العقل هو القمة الإنسانية ، إذ قال لهم متهكما : « فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة » .

وأيا ما كان ، فإنه يتبين جليا من هذه النصوص أن التجاء الغزالى إلى حصن التصوف هو ناشىء عن يأسه من قدرة العقل على كشف كل حقيقة ، وعن عدم ثقته بعصمته، وبالتالى عن جعله الحكم الذى ترضى حكومته فى كل شىء . وبهذا يتبين الفرق بين تصوف الغزالى وإشراقية ابن سينا ، إذ أن الأول — بعد أن يخذله العقل — يلتجىء إلى كنف البصيرة يستغيث بها من الريب التى تنهشه ليلا ونهاراً ، بينما أن الثانى يتجه إليها ليتوج بها العقل الذى يقطع بعصمته متى تحققت له العوامل الضرورية .

تشبثه بالثقافة :

بيد أنه لا ينبغى أن يفهم من هذا أن الغزالى كان يستهين بالثقافة أو يرى الاستغناء عن العلوم العقلية ، كلا بل هو يوجب الإمعان فيها ، ويقطع بأن الصوفى الجاهل — ولو انكشف له شىء من الحقائق — يسير فى كثير من الشؤون على غير هدى ،فيزل ويضع بعض الأمور فى غير نصابها كما حدث لأبى يزيد البسطامى مثلا ، إذ يحدثنا أبو حامد أن البسطامى — لعدم رسوخه فى المعارف العقلية — خلط بين عبارة « هوهو » وعبارة « كأنه هو » فزلت قدمه فى هذا التعبير . وإليك مايرويه الغزالى لنا فى هذه الزلة :

« وعليه ينبغى أن يحمل قول أبى يزيد البسطامى حيث قال : « انسلخت من نفسى كما تنسلخ الحية من جلدها فنظرت فإذا أنا هو » . ويكون معناه أن من

ينسلخ عن شهوات نفسه وهواها وهمها فلا يبقى فيه متسع لغير الله ولا يكون له هم سوى الله تعالى. فإذا لم يحل فى القلب إلا جلال الله وجمال الله حتى صار مستغرقا به ، يصير كأنه هو . لا أنه هو تحقيقاً. وفرق بين قولنا كأنه هو ، وقولنا هو هو. وهذه مزلة قدم ، فإن من ليس له قدم راسخة فى المعقولات، ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر ، فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين بما تلألأ فيه من حلية الحق فيظن أنه هو ، فيقول : أنا الحق ، وهو غالط غلط النصارى حيث رأوا ذلك فى ذات عيسى عليه السلام »[1] .

وأكثر من ذلك أن الغزالى — لوفرة اطلاعه واتساع ثقافته — لم يستطع تصوفه أن ينتزعه من منزلة احترام الفكر وإجلال التأمل ، فصرح بأن تنسك الجاهل لا يمكن أن يتطاول مهما مرت عليه السنون إلى التسامى إلى تأمل العالم لحظات قصيرة ، وهذا مبدأ يعزله عن الصوفية الجهلة الذين يمثلهم « الخواص » حين قال له أحد أتباع مبدأ الغزالى فى هذه الفكرة : ما اتخذ الله وليا جاهلا فأجابه بقوله « لو اتخذ لعلم » . ولكن أبا حامد وأتباعه لا يرتضون مثل هذه الإجابة ، وهو فى هذا يقول :

«إن الفكر فيه معنى الذكر وزيادة أمرين أحدهما زيادة المعرفة إذ الفكر مفتاح المعرفة والكشف . والثانى زيادة المحبة إذ لا يحب القلب إلا من اعتقد تعظيمه ولا تتكشف عظمة الله وجلاله إلا بمعرفة صفاته ومعرفة قدرته وعجائب أفعاله فيحصل من الفكر المعرفة ، ومن المعرفة التعظيم ، ومن التعظيم المحبة . والذكر أيضاً يورث الأنس ، وهو نوع من المحبة ، ولكن المحبة التى سببها المعرفة أقوى وأثبت وأعظم . فالعباد المواظبون على ذكر الله بالقلب واللسان الذين يصدقون

---

(١) المقصد الأسنى للغزالى و « أبو حامد الغزالى » بحث الدكتور محمود قاسم المنشور فى كتاب « المهرجان » ص ١٨١ .

بمـــا جاءت به الرسل بالإيمان التقليدى ليس معهم من محاسن صفات الله إلا أمور جميلة اعتقدوها بتصديق من وضعها لهم .

ومهما يكن من شيء ، فإن أبا حامد — بعد أن يعلن رأيه الصريح فى رفع علماء الصوفية وجهابذتهم على عامتهم وجهلائهم — ينبئنا بأن هذا الجهل عند الصوفية كثيراً ما كان سبباً فى نشأة تلك الفـكرة الخاطئة الضالة التى تزعم أن هناك قسمة ثنائية ، هى : الشريعة والحقيقة ، وهذا سخف لو تأمل المرء فيـه أدنى تأمل لا تضح له أن مقابل الحقيقة هو اللاحقيقة وتـكون النتيجة من هذا أن الشريعة زائفة على حين أن الشريعة هى أساس كل تصوف حقيق . ولا يمكن أى مارق عنها أن يصل إلى أدنى درجات التصوف . وفوق ذلك فإن بعض فسقة الجهـــلاء يسوغون فجورهم ومروقهم عن الشريعة بقولهم : « إننا متحققون لا متشرعون » وقولهم « إننا سابحون فى بحار الشطحات،ثملون بخمرة الانجذاب. ومن كان هـذا شأنه لا يسأل عن صلاة ولا صوم . لأن التـكليف رفع عنه ، أو أنه جاء لأهل الظاهر . وفى مهاجمة أمثال هؤلاء يقول الغزالى :

« من قال إن الحقيقة تخالف الشريعة ، والباطن يخالف الظاهر ، فهو إلى الـكفر أقرب . وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصولة . فالشريعة جاءت بتـكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق ، فالشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده . والشريعة قيـام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قدر ، وأخفى وأظهر » .

مراحل العروج فى المعرفة التصوفية :

بعد أن يبين الغزالى رأيه فى أن كمال الصوفى لا يتم إلا إذا تقدم التهذيب الثقافى إلى نفسه ، وسبق التفـكير إلى عقله شروع قلبه فى التطلع إلى الفيض ، يأخذ فى إيضاح مراحل العروج إلى مراتب القدس ، إذ يحدثنا أن المرحلة الأولى

إلى المعرفة الصوفية هى تجنب الشرور والرذائل والانغماس فى الشهوات حتى المباح منها . والمرحلة الثانية هى التمسك بالفضائل والتشبث بالخيرات ، وتنفيذ الأوامر الإلهية فى دقة وورع . والمرحلة الثالثة هى التطلع إلى الرضى وانتظار الفيض. وبالإجمال هى كما لخصها أحد المتصوفين بقوله : « إن هذه المراحل هى : التخلى والتحلى والتجلى » أى التخلى عن الشهوات محظورها ومباحها ، والتحلى بالفضائل عظائمها وصغائرها ، والتجلى أى التطلع إلى الإفاضة الصمدانية . أو كما قال صوفى آخر هى : « رفض ونفض وفيض » ... أى رفض الإنسان الخضوع للشهوات ، ونفض يده من كل ما عدا الله . وانتظار فيض النور الإلهى عليه .

وفى كلا التعريفين يقوم الصوفى بمحاولتين وينتظر ما بعدهما من الله . وإليك إيضاح هذا المسلك :

« إن الطريق إلى ذلك إنما هو تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومتى حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم،وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور فى القلب وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ،وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلاهية ، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام ، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة .فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة وكتابة الكتب ، بل بالزهد فى الدنيا والتبرؤ من علائقها . وتفريغ القلوب من شواغلها ، والإقبال بالكلية على الله سبحانه وتعالى ، فمن كان لله كان الله له .

وهو بفعله هذا يصير متعرضاً لنفحات الله ، وليس له اختيار فى استجلاب

هذه النفحات ، وليس له إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريقة .

وإذا صدقت إرادته ، وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، تلمع لوامع الحق فى قلبه ، ويرتفع الحجاب بلطف خفى من الله تعالى ، فينكشف له الغيب ويحصل اليقين[1] .

وتاج هذه المعارف كلها هو المرتبة العليا ، وهى الهدف الأسمى . وهى مقصد الطالبين، ومطمح نظر الصديقين . إنها مشاهدة روحية ، إنها يقين مطلق ، إنهـا مشاهدة بنور اليقين .

ولكن مشاهدة ماذا ؟ ما هو موضوع هذه المرتبة ؟ إنه — إذا أردنا الإجمال — هو الغيب .

أما إذا أردنا شيئاً من التفصيل ، فإنه أمور كثيرة كأن يسمع العارف من قبل أسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة فتتضح إذ ذاك وتحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وتعالى وبصفاته الباقيات التامات ،وبأفعاله وبحكمته فى خلق الدنيا والآخرة ، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا .

والمعرفة بمعنى النبوة والنبى ،ومعنى الوحى،ومعنى الشيطان، ومعنى لفظ الملائكة وكيفية معاداة الشيطان للانسان ، وكيفية ظهور الملك للأنبياء ، وكيفية وصول الوحى إليهم والمعرفة بملكوت السماوات والأرض، وممرفة القلب، وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه، ومعرفة الفرق بين لمة الملك ، ولمة الشيطان ، ومعرفة الآخرة والجنة والنار ، وعذاب القبر والصراط والميزان والحساب ، ومعنى قوله تعالى: « إِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عليك حَسِيباً ».ومعنى قوله تعالى: « وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كَانُوا يَعلَمُونَ » .ومعنى لقاء الله

(١) انظر صفحة ١٦٤ من كتاب مهرجان الغزالى بحث الدكتور عبد الحليم محمود

عز وجل والنظر إلى وجهه الكريم ، ومعنى القرب منه والنزول فى جواره . ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملأ الأعلى ، ومقارنة الملائكة والنبيين. ومعنى تفاوت أهل الجنان حتى يرى بعضهم البعض كما يرى الكوكب الدرى فى السماء، إلى غير ذلك مما يطول تفسيره .

وذلك هو موضوع الغيب الذى يتطلع إلى معرفته دون جدوى المتكلمون والفلاسفة[1] .

تأثره بالفلسفة وتضاربه :

على أن من يتصور أن الغزالى صوفى متطرف فى صوفيته لا يعرف إلا هى يهبها كل كيانه العقلى كما فعل الصوفية المتفرغون لها الذين لا يعتبرون سواها، أو من المتصوفين المعتدلين الذين يكتفون بمنح العقل والثقافة شيئاً من الاحترام كما يبدو من تساميه على أبى يزيد البسطامى ووصفه إياه بأنه لم يتعمق فى دراسة المعقولات ، فخلط بين عبارتى « هوهو » و « كأنه هو » ، من يتصور الغزالى على هذا النحو يكون مخطئا كل الخطأ ، إذ لا يكاد يتصفح كتاباً من كتبه الفكرية حتى يلتقى فيها بآثار الفلسفة الإغريقية والإسكندرية والإسلامية بارزة ملموسة ، وليس هذا فحسب ، بل نجده — رغم سخطه الظاهر على الفلسفة — مؤمناً بها أعمق الإيمان ، مؤيداً إياها أشد التأييد . فهو مثلا حين يعرض للنفس يتبع فى تعريفها نص ابن سينا المؤسس على عبارة أرسطو ،ويسلك فى شرحها بيان أفلاطون عند ما يفرق بين النفس بمعناها العام المكون من الشهوية والغضبية والناطقة . ويوضح كيف أن القسمين الأول والثانى قد ينطبق عليهما معنى الحديث الشريف الذى يقول : « أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك » وقوله : « أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك وهواك » . وأن القسم الثالث هو القوة الناطقة أو المتعقلة أو النورانية أو النفس المطمئنة التى يخاطبها ذو الجلال والإكرام بقوله تعالى :

---

(١) ص ١٦١ ، المرجع المذكور .

« يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي » وماذلك إلا لأنها لاتتأثر بالقوتين: الغضبية والشهوية أدنى تأثر، ولا تدع زمامها يفلت من يدها ، فإذا أفلت هذا الزمام من يد النفس ضلت سواء السبيل . وليس هذا فحسب، بل إذا رأيته يعرف النفس أو يصورها فى درجاتها : النباتية والحيوانية والإنسانية، خيل إليك أنك تقرأ نصوص ابن سينا أو أفلاطون أو أفلوطين مع فرق واحد هو مزج نصوصه من حين إلى آخر بشىء من القرآن أو الحديث، فلا يسعك حين ذاك إلا أن تقف ذاهلا أمام تحليل هذا المزيج الغريب الذى تعثر فيه على مهاجمة الفلسفة ولعن الفلاسفة وتكفير المسلمين منهم تارة ، والتعلق بهم والاقتباس منهم تارة أخرى ، والتدليل بالحديث النبوى على أن العقل أول ماخلق الله وأعز خلقه عليه تارة ثالثة . وبينما نلفيه يستغيث بالثقافة لتنجيه من مثل ما هوى فيه البسطامى نجده يجزم بأن العلم النورانى ليس فى أية حاجة إلى التعلم ، ولا إلى الكتب ، ويسفه حتى المعتدلين الذين قالوا باستحسان الطريقين . ولا يمكن أن يمر الباحث بهذا الخليط فى كتب أبى حامد دون أن يعود إلى ذاكرته قول ابن طفيل : « إنه متكلم مع المتكلمين ، وفيلسوف مع الفلاسفة ، وصوفى مع المتصوفين » وهاك نموذجاً من متعارضاته :

(ا) درجات النفس : « إنا نرى الأجسام النباتية تتغذى وتنمو وتولد المثل وتتحرك حركات مختلفة من التشعيب والتفريق . فهذه المعانى إن كانت للجسمية فينبغى أن تكون لجميع الأجسام كذلك ، وإن كانت لغير الجسمية، بل لمعنى زائد فذلك المعنى يسمى نفسا نباتية . ثم نجد أن الحيوان فيه مافى النبات ويحس ويتحرك بالإرادة ، ويهتدى إلى مصالح نفسه ، وله طلب لما ينفع ، وهرب عما يضر ، فنعلم قطعاً أن فيه معنى زائدا على الأجسام النباتية ، ثم نجد الإنسان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ، ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس مثل إن الكل أعظم من الجزء ، فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ، ويدرك الكليات

بالمشاعر العقلية ، ويشارك الحيوان فى الحواس ، ويفارقه فى المشاعر العقلية ، فما يقبل الصورة الكلية جوهر لا جسم ولا عرض فى جسم ، ولا وضع له ولا أين فيشار إليه ، بل وجوده أخفى من كل شيء عند الحس ، وأظهر من كل شيء للعقل ، فيثبت بذا وجود النفس » (١)

(ب) تعريف النفس « إنها كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية ». ولا ريب فى أن أثر ابن سينا فى هذين النصين لا يخفى على ذى لب ودراية فى إنتاج الشيخ الرئيس .

(حـ) قوى النفس وسلطان أعلاها على أدناها : « مثل نفس الإنسان فى بدنه كمثل وال فى مدينته ومملكته ، فإن البدن مملكة النفس . وعاله وقواه وجوارحه بمنزلة الصناع والعملة والقوة المفكرة له كالمشير الناصح ، والوزير العاقل . والشهوة له كعبد سوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة . والغضب والحمية كصاحب شرطة . والعبد الجالب للميرة كذاب مكار مخادع خبيث يتمثل بصورة الناصح ، وتحت نصحه الشر الهائل ، والسم القاتل ، وديدنه وعادته منازعة الوزير الناصح فى كل تدبير يدبره حتى لا يخلو من منازعته ومعارضته فى آرائه ساعة . كذلك النفس متى استعانت بالعقل ، وأدبت القوة الغضبية ، وسلطتها على الشهوة واستعانت بإحداها على الأخرى . فتارة بأن تقلل من نية الغضب وغلوائه بخلابة الشهوة واستدراجها ، وتارة بقمع الشهوة وقهرها بتسليط القوة الغضبية عليها ، اعتدلت قواه وحسنت أخلاقه » (٢) . ونحن نحسب أن أثر أفلاطون هنا قد بلغ من الجلاء والوضوح حدا لا يحتمل النقاش ، وهذا شيء لا عيب فيه إذا كان

---

(١) انظر ص ١٦ وما بعدها من كتاب « معارج القدس فى مدارج معرفة النفس » للغزالى » .

(٢) انظر ص ١٠٥ من نفس المصدر .

مستوفيا لشرائط البحوث العلمية التى تقتضى نسبة الاقتباس إلى مؤلفه ، ولكننا لاندرى كيف غفل حجة الإسلام فى هذا الشأن عن الحديث النبوى الشريف الذى يقول : « أوصيكم بالأمانة فى العلم ، فإن الخيانة فيه أشد عند الله من الخيانة فى المال » . ومن ثم فإننا حين نمر بمثل هذه المواقف عند الغزالى لا يسعنا إلا الابتسام لتشبثه بأهداب الفلاسفة الذين يتصيد الفرص المواتية وغير المواتية للانحاء عليهم بالملائمة ، بل للهجوم عليهم دون ذنب جنوه أو جريرة اقترفوها لاسيما إذا كانت الحقيقة غايتهم العليا أو هدفهم الأسمى الذى يرمون إليه من دراستهم وبحوثهم فإذا أخطأوها أوضلوا عنها كانوا فى ذلك غير باغين ولا عادين . وبذلك لا يستحقون ماسدده إليهم أبو حامد من تهم الكفر والتزندق والتهافت .

منشأ هذا التضارب :

وفى اعتقادنا أن الإمام الغزالى — لسعة اطلاعه وتعدد ألوان ثقافته — اختلطت آراؤه الأصيلة بمعلوماته الدخيلة ، وامتزج فى عقله المعقول بالمنقول . والذى زاد ذلك تعقدا وغموضاً هو مـــا كان سائدا فى تلك العصور من الانبهار بالفلسفة عند فريق من المسلمين ، وتقديسها عند فريق آخر منهم ، واعتبارها كالوباء المميت عند فريق ثالث ، فكان لسعة ثقافته من المنبهرين بها ، ولم يكن لامتيازه واعتداله من القدسين لها . وكان تزمته فى الدين يخيفه من أن يـكون أهلها قد ضلوا فينتهى به اتباعهم إلى سوء المصير . وفوق ذلك فإنه كان يريد أن يتقى شر العامة وبعض ولاة الأمور الضيقى الآفاق ، فلم يأل جهدا فى أن يبرز خصومته للفلسفة والفلاسفة ، وأن يخفى بعض آرائه التى تدركها الصفوة ، وتدق على الدهماء والتى أطلق عليها اسم « المضنون به على غير أهله » . ومن أمثلة ذلك أنه كان يعتقد أن للوصول إلى المعرفة طريقين أحدهما التفـكر العقلى والاستدلال المنطقى بعد إعداد النفس بالثقافة والتمكن من المعقولات على حد تعبيره . والآخر طريق التخلص من علائق الشهوات والاتجاه إلى الله عن علم واسع ، وبعد انصقال نافع ، وهو يصور هذا فيقول : « إن العلوم التى ليست ضرورية ، وإنما تحصل

فى القلب فى بعض الأحوال يختلف الحال فى حصولها . فتارة تهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدرى ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعليم . فالذى لا يحصل بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما ، والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا ، ثم الواقع فى القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى مالا يدرى العبد أنه من أين حصل له ؟ وكيف حصل ؟ وإلى ما يطلع معه على السبب الذى استفاد منه ذلك العلم ، وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب ، والأول يسمى إلهاما ونفثا فى الروع ، والثانى يسمى وحيا . والأول يختص به الأولياء والأصفياء . والذى قبله هو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء . وحقيقة القول فيه أن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقائق الأشياء كلها ، وإنما حيل بينه وبينها بأسباب هى كالحجاب المسدل بين مرآة القلب واللوح المحفوظ الذى هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة .

وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح فى مرآة القلب ، يضاهى انطباع صورة من مرآة فى مرآة تقابلها . والحجاب بين مرآتين تارة يزال باليد ، وأخرى يزول بهبوب رياح تحركه . وكذلك قد تهب رياح الألطاف فتنكشف الحجب عن أعين القلوب فيتجلى فيها بعض ما هو مسطور فى اللوح المحفوظ ، ويكون ذلك تارة عند المنام ، فيعلم به ما يكون فى المستقبل ، وتمام ارتفاع الحجاب بالموت ، ففيه ينكشف الغطاء فى اليقظة حين يرتفع الحجاب بلطف خفى من الله تعالى فيلمع فى القلوب من وراء ستر الغيب شىء من غرائب العلم ، تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالى إلى حد ما . ودوامه فى غير الندور .

وهو يزيد ذلك إيضاحاً وبياناً فيقول :

فالقلب يتصور أن تحصل فيه حقيقة العالم وصورته تارة من الحواس ، وتارة

من اللوح المحفوظ، كما أن العين يتصور أن تحصل فيها صورة الشمس تارة من النظر إليها ، وتارة من النظر إلى الماء الذى يقابل الشمس ويحكى صورتها . فمتى ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ رأى الأشياء فيه وتفجر إليه العلم منه، فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض ومتى أقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات ، كان ذلك حجابا له عن مطالعة اللوح المحفوظ كما أن الماء إذا اجتمع فى الأنهار منع ذلك من التفجر من الأرض ، وكما أن من نظر إلى الماء الذى يحكى صورة الشمس لا يكون ناظرا إلى نفس الشمس . فإذن للقلب بابان ، باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة ، وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة ، وعالم الشهادة والملك أيضاً يحاكى عالم الملكوت نوعا من المحاكاة .

فأما انفتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس فلا يخفى عليك . وأما انفتاح بابه الداخلى إلى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ فيعلم علما يقينيا بالتأمل فى عجائب الرؤيا واطلاع القلب فى النوم على ماسيكون فى المستقبل، وكان فى الماضى من غير اقتباس من جهة الحواس .

فإذن الفرق بين علوم الأولياء والأنبياء ، وعلوم العلماء والحكماء هو هذا . أى أن علومهم تأتى من داخل القلب من الباب المفتوح إلى عالم الملكوت، وعلم الحكماء يأتى من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك [1] .

إمعانه فى الانصباغ بالفلسفة :

والذى هو أدخل فى باب التأثر بالفلسفة ، وبالتالى فى باب التضارب حول نظرية المعرفة بالذات عند الغزالى لا شتماله على الكلى والجزئى والصورة والجوهر والعرض والمثال والعقل الفعال وما إلى ذلك هو ما ينقله لنا مؤلف كتاب « فى النفس والعقل » نصا من كتب أبى حامد حينا ، وتلخيصاً حينا آخر فيما يلى :

---

(١) انظر صفحة ١٧٩ من كتاب « الحقيقة عند الغزالى تأليف الدكتور سليمان دنيا

« فذلك أن المتخيلات المحسوسة ما لم تحصل فى الخيال لا تحصل منها المعانى الكلية المجردة ، ولكنها فى ابتداء الصبى تكون فى حكم صورة مظلمة ، فإذا كمل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعال على الصورة الحاضرة فى الخيال ، فوقع منها فى النفوس المجردات الكلية حتى تأخذ صورة زيد صورة الإنسان الكلى . ومن صورة هـذا الشجر صورة الشجر الكلى وغير ذلك ، كما يقع من صورة الملونات عند إشراق الشمس عليها مثلها فى الأبصار السليمة . والشمس مثال العقل الفعال . وبصيرة النفس مثال قوة الإبصار ، والمتخيلات مثال المحسوسات ، فإنها محسوسة مرئية بالقوة فى الظلام ، وفى العين مبصرة بالقوة ، فلا يخرج إلى الفعل إلا بسبب آخر ، وهو إشراق الشمس . فكذلك هذا ، متى أشرق هذا النور ميزت القوة العقلية من الصور المنتقشة فى الخيال العرضى من الذاتى ، وميزت الحقائق عن الأمور الغريبة التى ليست ذاتية فتكون مجردة وتكون كلية أيضاً » .

وتختلف مراتب النفوس فى استعدادها لقبول هـذه المعرفة الإشراقية فقد تصفو ، وعندئذ يصبح الفيض متواصلا متواتراً متواليا . وقد تنصرف عن الفكر جملة فتعرض عن جانب القدس . وبين هذين النوعين من النفوس مراتب يتفاوت الناس تبعاً لها قربا وبعداً من الله تعالى . أما النفوس الصافية المشرقة التى تطهرت من أدران البدن وشهواته ، فإن أنوار العلم تتلألأ فيها . ولذا فهى مؤيدة من قبله تعالى ، وهى ثاقبة الحدس لا تحتاج إلى الفكر والنظر ، أى أنها إذا أدركت العلة أدركت المعلول فى الوقت نفسه . وقد يكون هذا الحدس عقب طلب وشوق ، وقد يكون من غير طلب أو اشتياق ، فتفيض عليها المعقولات مصحوبة ببراهينها ... وعلى هـذا النحو تتمثل للأنبياء والأولياء أشياء وصور مماثلة لجواهر الملائكة ، ويحدث ذلك لهم فى اليقظة . « وينتهى إليهم الوحى والإلهام بوساطتها فيتلقون من الغيب فى اليقظة ما يتلقاه غيرهم فى النوم ، وذلك لشدة صفاء باطنهم » .

وهناك نفوس أخرى لا تستطيع تحصيل العلوم ومعرفة حقائق الأشياء إلا إذا استعانت على ذلك بالبدن ، وهى تلك التى تشرق فيها أنوار العقل الفعال على الصور الخيالية التى انتهت إليها عن طريق الحس . وهذه النفوس أدنى مرتبة من السابقة لأنها لا تكسب المعرفة عن طريق المشاهدة أو الذوق ، وإنما عن طريق الاستدلال العقلى ، وهو سبيل العلماء الراسخين فى العلم . وأصحاب الذوق والمشاهدة هم الأولياء ، وهم يشاركون النبى فى بعض الأحوال ، وذلك لأن إيمانهم يجذبهم إلى جانب العالم الأعلى . أما العلماء فإنهم يقصرون عن الوصول إلى هذه المنزلة ، فلا يدركون المعانى إلا عن طريق الصور الخيالية ، وإلا بعد جهد ووقت طويلين . وقل أن يهتدوا إلى الحقائق دفعة واحدة ، وهم معرضون للخطأ ، فشتان ما بين مرتبة الشاهدة والذوق ، ومرتبة الاستدلال والعقل وتأتى فى آخر المراتب نفوس تشبثت بالأوهام وضروب الخيال . وهذه هى مرتبة الغافلين عن كل معرفة سواء أكانت ذوقا أم مشاهدة أم استدلالا[1] .

تدلهه فى حب الفلسفة :

من هذا كله يتبين أن الغزالى لم يكن يتأثر فى كتبه بالفلسفة تأثراً سطحياً، أو أن رشاشها كان يصيبه عفوا أو اتفاقا أثناء مروره على مقربة منها ، ولكنها — على الضد من ذلك — قد نفذت منذ شبابه إلى أعماق عقله ، وتغلغلت فى دخيلة نفسه، وامتزجت بفكره امتزاجا قوياً حاول أن يتخلص منه كارها أو راضيا فلم يستطع إلى ذلك سبيلا، بل أخفق فى هذا إخفاقا جعله يبدو فى صورة المتضارب الذى يغفل فى آخر الفصل عما سجله فى أوله أو فى وسطه . وسنبين فيما بعد كيف أن الفلسفة تشبثت به تشبثا شديداً ، فلم يستطع الإفلات منها أو الفكاك عنها حتى فى ألصق الأشياء به بوصف أنه صوفى جليل . ومن التعارضات المألوفة فى

(١) انظر صفحة ٢٠٨ وما بعدها من كتاب « النفس والعقل » للدكتور محمود قاسم .

كتب الغزالى أنه بينما يذكر أن للمعرفة طريقين : أحدهما طريق الحواس والعقل ، والآخر طريق الكشف والإلهام ، وأن الثانى يمتاز عن الأول فقط بأنه مأمون الجانب من الخطأ ، وأن من ثمار الأول العلوم المعقولة التى يتسبب الجهل بها فى بعض الأخطاء الجدية بل الخطيرة كخلط أبى يزيد البسطامى بين عبارتى : «هوهو » و« كأنه هو » نراه يعود فينقل لنا قول بعض الذين يدينون بهذا الرأى ذاته ثم يخطئهم فيه ويلح على إبراز خطئهم ، وعلى إبانة أن كل ما عدا مسلك التصوف إلى المعرفة ، معرض للكبوات فى كل خطوة من خطواته . ويستدل على دعواه هذه ببعض نصوص أبى اليزيد الذى سخر من جهله قبل ذلك . وهاك شيئاً مما يسجل به هذا التضارب :

لخص بديا رأى خصومه فى هذا الشأن بقوله : « فإذا لم يتقدم رياضة النفس تهذيبها بحقائق العلوم تشبثت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس إليها مدة طويلة إلى أن يزول وينقضي العمر قبل النجاح فيها ، فكم من صوفى سلك هذا الطريق ثم بقى فى خيال واحد عشرين سنة . ولو كان قد أتقن العلم من قبل لا نفتح له وجه التباس ذلك الخيال فى الحال . فالاشتغال بطريق التعلم أقرب وأوثق إلى الغرض ، وأن ذلك يضاهى ما لو ترك الإنسان تعلم الفقه وزعم أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يتعلم ذلك وصار فقيها بالوحى والإلهام من غير تكرير وتعليق ، فأنا أيضاً ربما انتهت بى الرياضة والمواظبة إليه . ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه وضيع عمره ، بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة رجاء العثور على كنز من الكنوز ، فإن ذلك ممكن ولكنه بعيد جداً . فكذلك هذا فلا بد أولا من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه ثم لا بأس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء ، فعساه أن ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة » .

ثم أخذ يرد على هؤلاء الخصوم مثبتا لهم أنهم بهجرهم العلوم الظاهرة لا يفقدون شيئاً ، بل إن التصوف وحده حسبهم للوصول إلى أقصى مراتب المعرفة فقال .

« إعلم أن من انكشف له شيء ولو الشيء اليسير بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري، فقد صار عالما بصحة الطريق. ومن لم يدرك ذلك في نفسه قط فينبغي أن يؤمن به ، فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جداً . وتشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات .

أما الشواهد فقوله تعالى : «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا». فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم ، فهو بطريق الكشف والإلهام . وقال صلى الله عليه وسلم « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة . ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار » . وقال الله تعالى : « وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» من الإشكالات والشبه « وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ » يعلمه علما من غير تعلم ، ويفطنه من غير تجربة . وقال تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا » قيل نوراً يفرق به بين الحق والباطل ، ويخرج به من الشبهات . ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يكثر في دعائه من سؤال النور . فقال صلى الله عليه وسلم : « اللهم أعطني نوراً وزدني نوراً واجعل لي في قلبي نوراً ... وفي سمعي نوراً وفي بصري نوراً »[1] ... إلخ .

وقصارى القول بعد كل الذي قدمناه هنا أن ما ينقله لنا ابن تيمية في كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » عن أبي بكر بن العربي من أن الغزالي « دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر » لم يكن فيه أي لون من ألوان المبالغة أو المغالاة ، بل هو تعبير دقيق عن معنى عميق ، إذ أن أبا حامد لم يكد يترعرع حتى كشفت له الفلسفة النقاب عن جمالها الفاتن ، وابتسامتها الحلوة فهوى في شباك غرامها القاهر ، ثم حاول بعد ذلك — لإرهاق العوامل

---

(١) انظر صفحة ١٨٨ وما بعدها من كتاب « الحقيقة عند الغزالي » للدكتور سليمان دنيا .

المحدقة به إحداق السوار بالمعصم — أن يسلو هواها أو أن يتخلص من حبائلها فلم يقو على هذا السلوان فأصيب بذلك المرض النفسانى الذى يصاب به كل من تقهره الظروف على هجر محبوبته، وظل يعانى هـذا الـكبت أو تلك الحالة النفسية كل ذلك الزمن الطويل الذى يصوره لنا فى كتابه « المنقذ من الضلال » تصويراً مكبوتا أيضاً جعل ينحت من صحته نحتا متواليا حتى أتى عليها أو كاد . وقد بقى السنين الأخيرة من عمره يعانى حياة شاقة مرهقة ، لا هو بمستطيع أن يتغلب على العوامل التى تحوطه فينكشف عن حبه وافتتانه ، ولا هو بقادر على انتزاع هذا الحب من من قلبه ، فظـل بين شقى الرحى يقاوم حينا ، ويتألم أحيانا وكان فى عداد أولئك المعذبين الذين عناهم الحديث النبوى بقوله : « من أحب فعف فـكتم فمات ، مات شهيداً وأجره على الله » .

أما هجومه على أبى نصر وابن سينا فهو هجوم العاشق على خصومه فى حبه عندما يرى أنهم نجحوا فى امتلاك قلب تلك المحبوبة ، بينما أخفق هو بالفوز بها وأرغم على ألا يسرى عن نفسه حتى بالغزل البرىء ، فلم يـكن فى وسعه إلا أن يلمح إلى ذكريات هذا الحب عن قصد أو من غير قصد ولو انتهى به ذلك إلى التضارب فى أقواله وآرائه ، وقد حدث ذلك التضارب فعلا . ومن آياته الناصعة — غير الذى أسلفناه — أنه حتى فى أخص خصائصه وهو المعرفة المتسكبة من الفيض الإلهى عن طريق التصوف، نراه يرتمى بين أحضان الفلسفة ويوسط العقـل الفعال بينه وبين الذات الأقدس الذى يفيض المعرفة على المتنسكين مباشرة كما يحدثنا جهابذة الصوفية الخلص كالأنصارى مثـــلا . وهاك نموذجاً موجزاً على سبيل المثـال :

غير أن هناك نفوساً انحدرت فى مواطن الرذيلة كل الانحدار ، وهى نفوس المحجوبين عن السعادة، فهذه تلقى عذاباً شديدا وتبقى فى العذاب المقيم إذا كانت قد اعتقدت آراءاً باطلة وتعصبت لها ، وجحدت الحق ، وللمحجوبين مراتب أو هم أصناف ... فمنهم الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ... وعبدة الأوثان .

والأصنام والنار والنجوم وثمت فريق آخر يحجبه خياله الفاسد . ويجمل القول أن فكرة الشقاء لديه تتلخص فى أن النفس تحجب عن السعادة، وأنه إنما يحال بينها وبين سعادتها لأنها تتبع شهواتها وتؤثر العالم الحسى الخسيس على عالم الأمر . فإذا غلبت عليها مثل هذه الرذائل والأوهام الباطلة ثم أدركها الموت فاتتها فرصة تحصيل المعرفة والرقى فى معارجها . وهذا هو الألم العظيم والحسرة الكبرى التى لا حد لها .

ونحن نحسب أنه لا يخفى على أحد ممن لهم دراية بفلسفة أبى نصر وابن سينا أن عقاب الأشرار فى هذه الفلسفة هو إضاعة فرصة المعرفة التى هى مأتى كل غبطة وسعادة : وهناك فى آخر الأمر نفوس جمعت بين الكمال فى العلم والعمل ، وهذه لها الدرجات العليا فى السعادة لأنها تنزهت عما يشغل سرها من العالم الحسى واحتقرت كل ما فيه مما يظن أنه خير ولم ترض إلا أن تتجه إلى ذكر الحق ، لا لرغبة فى أجر ، لأن زهدها هو الزهد الحقيقى . أما زهد غير العارف فهو معاملة ومعاوضة كأنما يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة .

لا نزاع فى أن العبادة لوجه الله وحده دون النظر إلى الجنة والنار مبدأ صوفى سجله النبى الجليل صلى الله عليه وسلم بقوله : « نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه » . ثم أبو حنيفة حين قال : « اللهم إنى لا أعبدك طمعاً فى جنتك ولا خوفاً من نارك ، بل لوجهك الكريم فحسب » . ورابعة العدوية إذ تقول : « اللهم إن كنت تعلم أنى أعبدك طمعاً فى جنتك فاحرمنى إياها ، وإن كان ذلك خوفاً من نارك فأحرقنى بها » ولكن هذا كله لا يمنعنا — حين نقرأ عبارات الغزالى فى هذا الشأن — من أن نستعيد إلى الذاكرة قول ابن سينا « إن العابد أجير ، والزاهد تاجر ، وإنما العارف وحده هو الواصل » .

وذلك أقصى درجات تعلقات الغزالى بالفلسفة لأنه تناول حكمه على نتائج التعبد .

الفصل الخامس عشر

المعرفة عند محي الدين بن عربى

سنسير فى عرضنا آراء هذا الحكيم الجليل فى المعرفة على نفس النسق الذى سرنا عليه من قبل ، وهو إغضاؤنا عن بسط حياة أولئك الأفذاذ ومنتجاتهم وآرائهم فى الجوانب الأخرى من الحياة الفكرية اتقاء للتطويل فيما لسنا بصدده حتى لانبعد عن غايتنا المحددة التى نهدف إليها من هذا السفر ، وهى « المعرفة عند مفكرى المسلمين » . ولهذا سنشير إلى نسبه ومولده وحياته إشارة عابرة لاتزيد على كونها بصيصاً من الضوء نسلطه على حياة هذا الفيلسوف الصوفى العملاق الذى ملأ جوانب الحياة الفكرية الإسلامية بأبرز نواحى العظمة والخلود . وإليك هذا الشعاع البسيط على هذه الشخصية التى هى فى ذاتها أسطع من الشمس وإن خفيت على كثيرين من المعاصرين .

نسبه :

هو محمد بن على بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمى من ولد عبد الله بن حاتم أخى عدى بن حاتم من قبيلة طى مهد النبوغ والتفوق العقلى فى جاهليتها وإسلامها . يكنى أبا بكر ، ويلقب بمحيي الدين ، ويعرف بالحاتمى ، وبابن عربى لدى أهل المشرق تفريقاً بينه وبين القاضى أبى بكر ابن العربى .

مولده ونشأته :

ولد فى يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام خمسمائة وستين هجرية الموافق ٢٨ يولية سنة ألف ومائة وخمس وستين ميلادية فى مدينة « مرسيه » بالأندلس

وهى مدينة أنشأها المسلمون فى عهد بنى أمية ، وكان أبوه على بن محمد من أئمة الفقه والحديث ، ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف . وكان جده أحـــد قضاة الأندلس وعلمائها ، فنشأ نشأة تقية ورعة نقية ، من جميع الشوائب الشائبة . وهكذا درج محيي الدين فى جو عامر بنور التقوى ، فيه سباق حر مشرق نحو الشرفات العايا للايمان ، وفيه عزمات لرجال أقوياء ينشدون نصراً وفوزاً فى محاريب الهدى والطاعة .

وانتقل والده إلى إشبيلية ، وحاكمها إذ ذاك السلطان محمد بن سعد ، وهى عاصمة من عواصم الحضارة والعلم فى الأندلس ، وفيها شب محيي الدين ودرج ، وما كاد لسانه يبين حتى دفع به والده إلى أبى بكر بن خلف عميد الفقهاء ، فقرأ عليه القرآن الـكريم بالسبع فى كتاب « الـكافى » فما أتم العاشرة من عمره حتى كان مبرزاً فى القراءات، ملهماً فى المعانى والإشارات ، ثم أسلمه والده إلى طائفة من رجال الحديث والفقه ، يذكرهم لنـا الإمام شمس الدين بن مسدى فى روايته عن محيي الدين فيقول واصفاً متحدثا عن أساتذته الأول :

« كان جميل الجملة والتفصيل ، محصلا لفنون العلم أخص تحصيل ، وله فى الأدب الشأو الذى لا يلحق ، والتقدم الذى لا يسبق ، سمع فى بلاده فى شبابه الباكر من زرقون ، والحافظ بن الجد ، وأبى الوليد الحضرمى ، والشيخ أبى الحسن بن نصر » . ثم لا يذكر لنا التاريخ بعد ذلك شيئاً ذا بال عن شباب محيي الدين ، ولا عن شيوخه ومقدار ماحصل من العلوم والفنون ، وإنما هو يحدثنا أنه مرض فى شبابه مرضاً شديداً . وفى أثناء شدة الحمى رأى فى المنام أنه محوط بعدد ضخم من قوى الشر ، مسلحين يريدون الفتك به . وبغتة رأى شخصاً جميلا قوياً مشرق الوجه ، حمل على هذه الأرواح الشريرة ، ففرقها شذر مذر ، ولم يبق منها أى أثر ، فسأله محيي الدين : من أنت ؟ فقال له أنا سورة يس .

وعلى هذا استيقظ فرأى والده جالساً إلى وسادته يتلو عند رأسه سورة يس

ثم لم يلبث أن برىء من مرضه ، وألقى فى روعه أنه معد للحياة الروحية ، وآمن بوجوب سيره فيها إلى نهايتها ففعل .

وفى طليعة هذا الشباب المزهر بفضل ثروة أسرته تزوج بفتاة تعتبر مثالا فى الكمال الروحى ، والجمال الظاهرى ، وحسن الخلق فساهمت معه فى تصفية حياته بل كانت إحدى دوافعه إلى الإمعان فيها .

وفى هذه الأثناء كان يتردد على إحدى مدارس الأندلس التى تعلم سراً مذهب الأمبيذوقلية المحدثة المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية والأورفيوسية والفطرية الهندية . وكانت هذه المدرسة هى الوحيدة التى تدرس لتلاميذها المبادىء الخفية، والتعاليم الرمزية، منذ حياة ابن مسرة المتوفى بقرطبة فى سنة ٣١٩هـ ، ٩٣١م والذى لم يعرف المستشرقون مؤلفاته إلا عن طريق محيي الدين. وكان أشهر أساتذة تلك المدرسة فى ذلك القرن ابن العريف المتوفى سنة ١١٤١ م. فلم يره محيي الدين ، ولكنه تتلمذ على منتجاته ، ورواية تلميذه المباشر وصديق محيي الدين الوفى أبى عبد الله الغزال .

ومما لا ريب فيه أن استعداده الفطرى ونشأته فى هذه البيئة التقية ، واختلافه إلى تلك المدرسة الرمزية ، كل ذلك قد تضافر على إبراز هذه الناحية الروحية عنده فى سن مبكرة وعلى صورة ناصعة لا تتيسر للكثيرين ممن تشوب حياتهم الأولى شوائب الغرائز والنزوات . فلم يكد يختتم الحلقة الثانية من عمره حتى كان قد انغمس فى أنوار الكشف والإلهام ، ولم يشارف العشرين حتى أعلن أنه جعل يسير فى الطريق الروحانى بخطوات واسعة ثابتة ، وأنه بدأ يطلع على أسرار الحياة الصوفية ، وأن عدداً من الخفايا الكونية قد تكشف أمامه، وأن حياته منذ ذلك العهد المبكر لم تعد سوى سلسلة من البحث المتواصل عما يحقق الكمال لتلك الاستعدادات الفطرية التى تنير أضواؤها جوانب عقله وقلبه . ولم يزل عاكفاً على ذلك النشاط الروحانى حتى ظفر بأكبر قدر ممكن من الأسرار . ولم تكن آماله فى التغلغل إلى تلك الأسرار وبحوثه عن وسائلها الضرورية تقف عند حد ؛

لأنه أيقن منذ نعومة أظفاره بأنه مؤمن بمبادىء عقيدة حقيقية أزلية مرت بجميع الأزمان الكونية ، وطافت بكل الأجناس البشرية متممة ما فيهـــا من نقص وقصور ، وأنها جمعت كل الروحانيات فى الوحدة الفطرية التى تتمثل من حين إلى آخر فى صور تنسكية رفيعة تبـدو على مسرح الإنسانية ردحا من الزمن ثم تختفى ولا يدرك حقيقتها إلا القليلون .

وأكثر من ذلك أنه حين كان لا يزال فى قرطبة قد تـكشف له من أقطاب العصور البائدة عدد من حكماء الهند وفارس وإغريقا كفيثاغورس وأمبيذوقليس، وأفلاطون ومن إليهم ممن ألقيت على كواهلهم مسئولية القطبية الروحيـة فى عصورهم المتعاقبـة قبل ظهور الإسلام . وهذا هو السبب فى أنه قد شغف بأن يطلع على جميـع الدرجات التنسكية فى كل الأديان والمذاهب عن طريق أرواح رجالها الحقيقيين بهيئة مباشرة وبصورة مؤسسة على الشرف العلمى الذى يحمل الباحث النزيه على الاعتماد عليه دون أدنى تردد أو ارتياب .

غير أن هذه السكينة الروحانية التى بدت لدى هذا الشاب مبـكرة والتى كانت ثمارها فيما بعـد تتمثل فى تلك المعرفة التى أشرنا إليها آنفا ، لم تدم طويلا على حالة واحـدة ، إذ أنه لم يلبث أن تبين أول الأمر بالإلهام ، ثم عن طريق الـكشف الجلى أنه لم يعدله بد — فى تلك البيئة المغربية إذ ذاك — من أحـد أمرين : إما أن يجارى التيار العام الذى كان يحدق به إحداق السوار بالمعصم، وهو أن يتقيد فى جميع أفـكاره وتعقلاته وأحاسيسه ومشاعره وحركاته وسكناته بحرفية الدين التى لا روح فيها ولا حياة ، ولا سر ولا رمز ولا تأويل وبهـذا تختفى شخصيته الحقيقية وتفشل رسالته الطبيعية ، وهـذا شىء لا يستطيعه بأى حال،وإما أن يسير على فطرته وحسب تـكوين عقله وقلبه، فيصطدم فى كل خطوة من خطواته مع أهل الحل والعقد فى البلاد وقد حدث ذلك فعلا حيث احتدمت بينه وبين بعض الأمراء الموحدين مجادلات عنيفة ، وحيكت حوله دسائس قوية اتهمته بإحداث اضطراب فى سياسة الدولة .

وإذ ذاك رأى فى حالة اليقظة كأنه أمام العرش الإلهى المحمول على أعمدة من لهب متفجر ، ورأى طائرا جميلا بديع الصنع يحلق حول العرش ويصدر إليه الأمر بأن يرتحل إلى الشرق وينبئه بأنه سيكون هو مرشده السماوى ، وبأن رفيقاً من البشر يدعى فلانا ينتظره فى مدينة فاس ، وأن هذا الأخير قد أمر أيضاً بهذه الرحلة إلى الشرق ، ولكنه يجب ألا يرتحل قبل أن يجىء إليه رفيق من الأندلس ، فيفعل ما أمر به ويرتحل بصحبة هذا الرفيق .

وفيما بين سنتى ٥٩٧ ، ٦٢٠ هـ ١٢٠٠ ، ١٢٢٣ م يبدأ رحلاته الطويلة المتعددة إلى بلاد الشرق ، فيتجه فى سنة ١٢٠١ إلى مكة فيستقبله فيها شيخ ايرانى وقور جليل عريق المحتد ، ممتاز فى العقل والعلم والخلق والصلاح . وفى هذه الأسرة التقية يلتقى بفتاة تدعى « نظاما » وهى ابنة ذلك الشيخ ، وقد حبتها السماء بنصيب موفور من المحاسن الجسمية والميزات الروحانية الفائقة ، فاتخذ منها محيى الدين رمزاً ظاهريا للحكمة الخالدة ، وأنشأ فى تصوير هذه الرموز قصائد سجلها فى ديوان ألفه فى ذلك الحين .

وفى هذه البيئة النقية المختارة له من قبل ، سطعت مواهبه العقلية والروحية ، وتركزت حياته الصوفية ، وجعلت تصعد فى معارج القدس شيئاً فشيئاً حتى بلغت شأوا عظيما . ومن ذلك أنه فى إحدى طوفاته التأملية والبدنية بالكعبة يلتقى من جديد بمرشده السماوى الذى أمره سالفا بالهجرة من الأندلس والمغرب إلى الأصقاع الشرقية ، فيتلقى منه الأمر أيضاً بتأليف كتابه الجامع الخالد « الفتوحات المكية » الذى ضمنه أكثر وأهم آرائه الصوفية والعقلية ومبادئه الروحية ، والذى لا يتطاول إلى قمته فى عصره أى كتاب آخر فيما نعلم من إنتاج هذا الصنف من المتنسكين .

وفى سنة ١٢٠٤ م يرتحل إلى الموصل حيث تجتذبه تعاليم الصوفى الكبير على بن عبد الله بن جامع الذى تلقى لبس الخرقة عن الخضر مباشرة ، ثم ألبس محيى الدين إياها بدوره .

وفى سنة ١٢٠٦ م نلتقى به فى القاهرة مع فريق من الصوفية الذين يطبقون حياة تنسكية قوية محافظة . وهنا يظهر له رائد سماوى يأمره بإدخال شىء من الكمال على مذهبه ، ولكنه لا يكاد يفعل حتى يتنمر له عدد من الفقهاء يحيكون حوله وحول أصحابه شباكا من الدسائس تهدد اطمئنانهم بل حياتهم . ولولا نفوذ أحد أصدقائه لوقع فى ذلك الخطر ، ولكنه لحسن حظه يستطيع أن ينجو بنفسه ويفر إلى مكة سنة ١٢٠٧ فيلتقى فيها بأصدقائه القدماء الأوفياء ، ويقيم بينهم فى هدوء وسكينة نحو ثلاثة أعوام ، ثم يرتحل إلى قونية بتركيا حيث يتلقاه أميرها السلجوقى باحتفال بهيج .

وهناك يتزوج بوالدة صدر الدين القونيوى ، وهو أحد تلاميذه المفضلين ثم لايلبث أن يرتحل إلى أرمينيا ، ومنها إلى شاطىء الفرات .

وفى سنة ١٢١١ م نلتقى به فى بغداد حيث يتصل بالصوفى المعروف شهاب الدين عمر السهروردى .

وفى سنة ١٢١٤ م يعود إلى مكة ولا يكاد يستقر فيها حتى يجد أن عدداً من فقهائها المنافقين الدساسين قد جعلوا يشوهون سمعته ويرمونه بأن قصائده التى نشرها فى ديوانه الرمزى منذ ثلاثة عشر عاما كانت تصور غرامه المادى الواقعى بالفتاة « نظام » ابنة صديقه الشيخ الإيرانى التى أشرنا آنفا إلى أنه اتخذ منها رمزا نقيا للحكمة الخالدة . وعندما تبين هذه التهمة الرخيصة وعرف مصادرها الحقيقية ، حمل عليها وعلى واضعيها حملة قوية كشفت زيفها للجميع بصورة جعلت القائمين بها يعترفون بأخطائهم ويعتذرون إليه عنها .

وبعد ذلك يرتحل إلى حلب فيقيم بها ردحا من الزمن معززاً مكرما من أميرها . وأخيراً يلقى عصا التسيار فى دمشق فى سنة ١٢٢٣ م حيث كان أميرها أحد تلاميذه المؤمنين بعلمه ونقائه ، ويظل بها يؤلف ويعلم ويخرج التلاميذ والمريدين يحوطه الهدوء وتحف به السكينة حتى يتوفى بها فى ٢٨ ربيع الثانى من سنة ٦٣٨ هـ الموافق ١٦ نوفمبر من سنة ١٢٤٠ م .

الفلسفة والتصوف
أو
المعرفة العقلية والمعرفة اللدنية

منى إمام العارفين محيى الدين بأن يكتب عنه بعض السطحيين الذين فشلوا فى حياتهم العلمية فشلا تاما ، فهرعوا إلى مهاجمة العلم والمتعلمين والحملة عليهم فى كتاباتهم وأحاديثهم ، فزعموا أن ذلك الإمام العظيم لم يتلق أى نوع من العلم ولا من الثقافة التى كانت منتشرة بل مألوفة فى عصره فجاءه الإلهام ، وهو صحيفة بيضاء لم ينقش فيها شيء من المعارف العقلية . ولو أنه قد تعلم أى شيء من تلك المعارف لعكر ذلك صحيفة نفسه، ولكان عقبة فى طريق العلم اللدنى . وفى هذا يقول أحد ممثلى أولئك الزاعمين :

« ولم يلقن من قبل علما دنيويا يزاحم به ويفاخر ، بل إنه ليرى كما ترى جمهرة أهل التصوف أن القلب إذا سلم من النظر الفكرى شرعا وعقلا فى البداية كان قابلا للفتح الإلهى على أكمل ما يكون الفيض والفتح، فليس فى القلب عوائق من معارف سابقة تتصدى للواردات أو تناقضها[1] » .

ولا ريب أن هذه فكرة باطلة من أساسها . وأولى آيات بطلانها نصوص هذا الإمام ذاته ، وإجماع كل العلماء الأدقاء الذين تناولوا الحديث عنه على أن معارفه الثقافية ، وتبحراته فى العلوم العقليـة والرياضية واللغوية والأدبيـة والفقهية ليست موضع جدل أو اختلاف . وهاك نماذج من تلك النصوص على سبيل التمثيل :

يقيم محيى الدين أنصع الأدلة على أن معارفه الفلسفية لم تكن مقصورة على

---

(١) انظر ص ٢٠ من كتاب محيى الدين تأليف طه عبد الباقى سرور .

منتجات مشاهير الفلاسفة الإغريق كأفلاطون وأرسطو ، كما كان شأن أفذاذ المفكرين من المسلمين فى ذلك العهد ، وإنما قد ذهب فى الاطلاع إلى ما هو أبعد من ذلك ، فأحاط بآراء الفلاسفة الطبيعيين من الإيونيين والإيليائيين ، وعرف الفروق الدقيقة بين مذاهبهم ، ثم أجملها فى عبارات موجزة واضحة فقال :

« كذلك الأركان من عالم الطبيعة أربعة . وباتصال العالم العلوى بهذه الأربعة يوجد الله ما يتولد فيها . واختلفوا فى ذلك على ستة مذاهب :

فطائفة زعمت أن كل واحد من هذه الأربعة أصل فى نفسه .

وقالت طائفة : ركن النار هو الأصل ، فما سخن منه كان ناراً ، وما كثف من الهواء كان ماء ، وما كثف من الماء كان ترابا .

وقالت طائفة : ركن الهواء هو الأصل ، فما سخن منه كان ناراً ، وما كثف منه صار ماء .

وقالت طائفة : ركن الماء هو الأصل .

وقالت طائفة : ركن التراب هو الأصل .

وقالت طائفة : الأصل ركن خامس وليس واحدا من هذه الأربعة ...

وهذا المذهب القائل بالأصل الخامس هو الصحيح عندنا ، وهو المسمى بالطبيعة ، فإن الطبيعة معقول واحد ، عنها ظهر ركن النار وجميع الأركان فيقال : ركن النار من الطبيعة ما هو عينها ولا يصح أن يكون المجموع الذى هو عين الأربعة ، فإن بعض الأركان منافر للآخر بالكلية ، وبعضها منافر لغيره بأمر واحد كالنار والماء يتنافران من جميع الوجوه . والهواء والتراب كذلك . ولهذا رتبها الله فى الوجود ترتيبا حكميا ، لأجل الاستحالات . فلو جعل المنافر مجاوراً لمنافره لما استحال إليه وتعطلت الحكمة ، فجعل الهواء يلى ركن النار ، والجامع

بينهما الحرارة . وجعل الماء يلى الهواء ، والجامع بينهما الرطوبة ، وجعل التراب يلى الماء ، والجامع بينهما البرودة »[1] .

أبعد هذا التفصيل الفاهم ، وذلك التوجيه العالم الماضم ، وتلك الإلمامات الشاملة، وهاتيك الإحاطات الكاملة بمذهب طاليس الإيونى الذى يرى أن أصل العالم هو الماء ، ومذهب أنا كسيمانس الذى يجزم بأن أصله هو الهواء ، ومذهب هيراقليطيس الذى يعلن أنه النار. ومذهب أمبيذوقليس الذى يصرح بأن الأصل هو العناصر الأربعة مجتمعة ، لأن الجزء لا يمكن أن يكون أصلا للكل ومذهب أنا كسيماندروس الذى يرفض أن يكون أصل الكون عنصراً منفردا من هذه العناصر ، أو أنها هى مجتمعة . ويصرح بأن الأصل شىء آخر غيرها كلها ، ويدعوه بالمبهم أو اللامحدود . وهو ما يعبر عنه الإمام الأكبر محيى الدين تارة بالطبيعة وأخرى بالهباء . وقد ذكر إلى جانب هذا كله نظرية تنافر العناصر إذا اجتمعت من غير ترتيب أو تنظيم . ذلك التنافر الذى عزا إليه أمبيذوقليس ظاهرة الموت التى ليست سوى تفرق تلك العناصر بسبب تنافرها . ولم يترك هذه النظرية عائمة كما وردت عن فيلسوف كورانتا ، بل ذكر عوامل انسجامها واتساقها ، وأرجع ذلك إلى توافقها إذا تجاورت مرتبة على النحو الطبيعى ولم يفصل بين كل اثنين منها فاصل تنافرى ، فعدد أوجه الالتئام فيها ، وعزا كلا منها إلى طبيعته من الحرارة والبرودة ، واليبوسة والرطوبة التى هى أصول الخفة والثقل وما إلى ذلك من أدلة الاطلاع التى لا تقبل النقاش .

أبعد كل ذلك يمكن أن يتصور عقل عاقل أن محيى الدين لم يتثقف بتلك الثقافة الشاملة التى كانت تعاصره فى الشرق والغرب ؟ ولكن « ما يعقلها إلا العالمون». وإذا عرجنا على لون آخر من ألوان الفلسفة المحدقة بهذا الإمام الأكبر، وهو تقسيم المعارف إلى حسية محضة، وإلى فكرية تستعين بالحس أو بالخيال ، وعقلية دنيا

---

(١) انظر ص ١٣٨ من الجزء الأول من الفتوحات المكية .

تعتمد على الفكر ، وعقليسة عليا تعتمد على البداهة دون أية حاجة إلى القوى الدنيا ، ورأينا كيف أن محيي الدين يجزم باستحالة وصول تلك القوى الدنيا إلى معرفة الله ، وإمكان هذا الوصول عن طريق العقل الأعلى أو الجانب الأعلى فى العقل ، ألفينا فى هـذا اللون من ثقافة محيي الدين ما يصلح أن يكون ردا مفحما على أولئك المتفيهقين . وإليك نبذة من هذا اللون .

« إن الإنسان إنما يدرك المعارف كلها بإحدى القوى الخمس الحسية ، وهى : الشم ، والطعم ، واللمس ، والسمع ، والبصر . فالبصر يدرك الألوان والملونات والأشخاص على حد معلوم من القرب والبعد ... والذى يدرك منه على ميلين شخص لا يدرى هل هو إنسان أو شجرة ، وعلى ميل يعرف أنه إنسان ، وعلى عشرين باعا أنه أبيض أو أسود ، وعلى المقابلة أنه أزرق أو أكحل . وهكذا سائر المعرفة به فلم نعلمه إلا من طريق الحس . وأما القوى الخيالية فإنها لا تضبط إلا ما أعطاها الحس ، إما على صورة ما اعطاها ، وإما على صورة ما أعطاه الفكر من حمله بعض المحسوسات على بعض . وإلى هنا انتهت طريقة أهل الفكر فى معرفة الحق ، فهو لسانهم وليس لساننا وإن كان حقاً، ولكن ننسبه إليهم ، فإنه نقل عنهم، فلم تبرح هذه القوة كيفما كان إدراكها عن الحس ألبتة . وقد بطل تعلق الحس بالله عندنا، فقد بطل تعلق الخيال به . وأما القوة المفكرة فلا يفكر بها الإنسان أبدا إلا فى أشياء موجودة عنده تلقاها من جهة الحواس وأوائل العقل . ومن الفكر فيها فى خزانة الخيال يحصل له علم بأمر آخر بينه وبين هذه الأشياء التى فكر فيها مناسبة ، ولا مناسبة بين الله وخلقه . فإذن لا يصح العلم به من جهة الفكر . فلهذا منع العلماء من الفكر فى ذات الله . وأما القوة العقلية الدنيا فلا يصح أن تدركه ، فإن العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهة أو ما أعطاه الفكر . وقد بطل إدراك الفكر له ، فقد بطل إدراك العقل له من طريق الفكر ، ولكن مما هو عقل محض إنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده ، فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها ، لأنه عقل لا من طريق الفكر ، وهذا مالا نمنعه ، فإن هذه

المعرفة التى يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها ولكنه يقبلها »[1] .

من هذه النصوص يتبين الباحث أن هذا الإمام العالم قد أحاط بتلك النظرية العميقة التى قررها ديكارت بعد ذلك بخمسة قرون ، وهى من الفكر التى رفعه الباحثون المحدثون بسببها إلى الأوج، وهى أن العقل مؤلف من قوتين: دنيا ، وهى التى تعتمد على الحس أو على الخيال. وعليا، وهى التى تعقل المجردات لذاتها دون أى افتقار إلى الصور المنتزعة من المحسات ، والتى هى مأتى المفاهيم الجزئية ، وأن القوة الدنيا لا تدرك الإله ألبتة · بينما أن العليا تستطيع أن تتعقله ، وأن توقن بوجوده ووحدانيته وكماله المطلق .

وهو يمعن فى إيضاح هذه النظرية على صورة لا تدع أدنى مجال للريب فى ثقافته الواسعة وتبحره فى الفلسفة بأنواعها إذ يقول :

« لما كان نفس الأمر يقتضى أن تكون مراتب المعقولات من الممكنات ثلاثا: مرتبة للمعانى المجردة عن المواد ،وهى التى من شأنها أن تدرك بالعقول بطريق البداهة والأدلة،ومرتبة من شأنها أن تدرك بالحواس ، وهى المحسوسات ، ومرتبة من شأنها أن تدرك بالعقل والحواس ، وهى المتخيلات : وهى تشكل المعانى فى الصور المحسوسة التى تصورها القوة المصورة الخادمة للعقل·يقتضى ذلك أمر يسمى الطبيعة فيما ينشأ من الأجسام الانسانية والجنية . فلما شاء الله أن يوضح للمكلفين من عباده أسباب سعادتهم على ألسنة رسله من البشر إليهم بوساطة الروح العلوى المنزل بذلك على قلوب بعض البشر المسمين رسلا وأنبياء أجرى المعانى فى المخاطبات مجرى المحسوسات فى الصور التى تقبل التجزؤ والانقسام ، والقلة والكثرة وجعل محل ذلك حضرة الخيال ، فحصروا المعانى فى الخطاب فتلقتها بالتشبيه المعقول كما تتلقى بالمحسوسات التى شبهت بها هذه المعانى التى ليس من

---

(١) ص ٩٤ من الجزء الأول من الفتوحات .

شأنها بالنظر إلى ذاتها أن تكون متحيزة أو منقسمة أو قليلة أو كثيرة أو ذات حد ومقدار وكيف وكم، وجعل لنا الدليل على قبول ما أتى به من هذا القبيل فى هذه الصور ما يراه النائم فى نومه من العلم ... ليتبين تفاضل الناس فى العقول ، لأنه المشهود عندنا ، لأنا نرى أشخاصا ، كلهم يتصفون بأنهم عقلاء ذوو أحلام ، فمنهم من يدرك عقله غوامض الأسرار والمعانى ، ويحمل صورة الكلمة الواحدة من الحكم على خمسين وجها أو مائة أو أكثر أو أقل من المعانى الغامضة والعلوم العالية المتعلقة بالجناب الإلهى أو الروحانى ، أو الطبائع ، أو العلم الرياضى ، أو الميزان المنطقى . وعقل شخص ينزل عن هذه الدرجة إلى ما هو أقل . وآخر ينزل عن هذه الدرجة إلى ما هو أقل : وآخر ينزل دون هذا الأقل ، وعقل آخر يعلو فوق هذا الأكثر . فلما شاهدنا تفاوت العقول احتجنا أن نقسمها على أشخاص تقسيم الذوات التى تقبل الكثرة والقلة . ويسمى المعنى القابل لهذه القسمة المعنوية الممثلة بالعقل الأكبر الذى قسمت منه هذه العقول التى فى العقلاء من الموجودات حسب ما بينهم من تفاوت (١) .

ولا يقف الإمام محيى الدين فى تمجيد العلم عند هذا الحد الذى تم عنه هذه النصوص الناصعة ، بل هو يمعن فى ذلك فيعلن أن الله قد أمرنا بالعلم على اختلاف صوره وأنحائه ووسائله ، ويجعله شرطا أساسيا لإرضاء الله وتنفيذ أوامره على الوجه الأكمل ، ويجزم بأنه صمام الأمان للصوفية فى عبادتهم ومحبتهم من نزغات الشيطان أو أخطاء النفوس وأضاليل الأهواء التى قد تقودهم إلى أخطر المصائر مع اعتقادهم أنهم على هدى ونور . وهو فى هذا يقول :

« وقد أمرنا الله بالعلم به وجعل الآيات دلائل لأولى الألباب ، ولكن بما هى دلائل عليها خاصة ، فلا يخلو الأمر فى أمره إيانا بالعلم به ، هل نسلك فى ذلك دلائل الشارع والوقوف عند إخباره تقليدا ، أو نسلك طريقة النظر فيكون

---

(١) ص ٦٦ من الجزء الثانى من الفتوحات المكية .

معقولا ، أو تأخذ من دلالة العقل ما يثبت به عندنا كونه إلها ، وتأخذ من دلالة الشرع ما نضيفه إلى هذا الإله من الأسماء والأحكام فنكون مأمورين بالعلم به سبحانه شرعا وعقلا ، وهو الصحيح ،فإن الشرع لا يثبت إلا بالعقل . ولولم يكن كذلك لقال كل أحد فى الحق ما شاء مما تحيله العقول وما لا تحيله » .

وهو لا يكتفى فى شأن المتصوف باشتراط العلم النظرى ، بل يرى أن « الحكمة » أو الفلسفة شرط أساسى للصوفى الكامل فيقول :

« وشرط المنعوت بالتصوف أن يكون حكيما ذا حكمة ، وإن لم يكن فلاحظ له فى هذا اللقب ، فإنه حكمة كله ، فإنه أخلاق ، وهى تحتاج إلى معرفة تامة ، وعقل راجح وحضور ، وتمكن قوى من نفسه حتى لا تحكم عليه الأغراض النفسية ... والحكماء هم المقسطون « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا » وما وصفه الله بالكثرة فإن القلة لا تدخله . وسبب وصفه بالكثرة أن الحكمة سارية فى الموجودات ، لأن الموجودات وضع الله . ثم خلق الإنسان وحمله الأمانة بأن جعل له النظر فى الموجودات والتصرف فيها بالأمانة ، ليؤدى إلى كل ذى حق حقه ، كما أن الله أعطى كل شيء خلقه ... والحكمة تناقض الجهل والظلم » (١) .

وأكثر من ذلك أن هـذا الإمام الدقيق المتعمق الواسع الثقافة لم يتركنا إلى البراهين الاستنباطية التى ندلل بها على بطلان هذه الفرية التى تجرؤ على القول بانه لم يتثقف بالثقافة الواسعة التى كانت تحدق به ، بل نراه يصرح فى وضوح بأنه اطلع على تراث الفلاسفة وحصل منه تحصيلا قويا متينا تبين له منه أن أولئك الحكماء يصيبون كثيرا ويخطئون أحيانا ، وأن الذين ينبذون كل منتجاتهم ويحكمون على جميع تآليفهم بالخطأ هم السطحيون الذين لا تحصيل عندهم . وهو فى هـذا يقول .

---

(١) ص ٩٤ من الجزء الأول من الفتوحات .

« إن معنى الفيلسوف هو المحب للحكمة ، والحكمة غاية كل عاقل ... فإياك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف وتقول هذا مذهب الفلاسفة ، فإن هذا قول من لا تحصيل له ، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف يكون باطلا ، فعسى أن تكون تلك المسألة مما عنده من حق ، وقد وضع الحكماء من الفلاسفة كتبا كثيرة مشحونة بالحكم والتبرؤ من الشهوات ومكايد النفوس ، وما انطوت عليه من خفايا الضمائر . فكل ذلك علم صحيح موافق للشرائع . فلاتبادر يا أخى إلى الرد فى مثل ذلك ، وتمهل وأثبت قول ذلك الفيلسوف حتى تجد النظر ، فقد يكون ذلك حقا موافقا للشريعة » (١)

وإذا أغضينا مؤقتاً عن نصوص ابن عربى ونظرنا نظرة متمهلة فيما كتبه أعلام الثقات عنه ، ألفيناها تؤيد تأييداً قاطعاً ما نذهب إليه من إبطال تلك الفرية السطحية المفتاتة على الحقيقة والتاريخ . وهاك ما يقوله أحد أولئك الأفذاذ الذين يعتمد عليهم فى مثل هذه الشؤون لأنهم لم يكتبوا ما كتبوه إلا بعد التحقق من صحته . ذلك العالم هو الصوفى الكبير الإمام عبد الوهاب الشعرانى . إذ يقول فى كتاب « اليواقيت والجواهر » :

« إن كلام محيي الدين إن نظر فيه مجتهد فى الشريعة ازداد علماً إلى علمه ، واطلع على أسرار فى وجوه الاستنباط ، وعلى تعليلات صحيحة لم تكن عنده ، أو لغوى أو مقرىء أو معبر للمنامات أو عالم بالطبيعة ، أو خبير بالطب ، أو عالم بالهندسة ، أو نحوى أو منطقى أو صوفى أو عالم بالحديث وطرقه ، أو بعلم الأسماء والحروف وأسرارها ، وجد لديه من العلم ما يذهل العقل ويحيره » .

من هذا كله يتبين أن الإمام محيي الدين قد أحاط بالعلوم العقلية ، وسلك مناهجها التى عرفت عند أهل النظر منذ أن أدرك العقل وجوده ورسالته ، ولكن هذه الوسائل العقلية كشفت له كثيراً من أسرار الكون وخفايا الوجود ،

---

(١) ص ٩٤ من الجزء الأول من الفتوحات .

وعجزت من أن تصل به إلى الكنه الإلهى ، فلم يكتف بهذه الدرجة من العلم، ورنا بكل كيانه إلى المعرفة اللدنية ، ولم يرض بدونها بديلا ، وأيقن أنه لن يظفر ببغيته هذه إلا إذا تخلص من غواشى الشهوات البشرية ، وآمن بأنه إذا بذل كل جهوده فى طاعة الله كان الله أستاذه ومعلمه الذى لا يفتقر بعد تعليمه إياه إلى أى مصدر من مصادر النور والعرفان .

وبعبارة أدق : إنه إذا ألقى بنفسه بين أحضان الطاعة الراضية ، والعبادة الصافية لم يحتج إلى العقل ليفهم ، ولا إلى المنطق ليسترشد ، ولا إلى الفلسفة ليهتدى ، وإنما هو ينغمس فى بحار الأنوار ، ويغوص فى لجج الأسرار ، وتنقشع من أمام عقله وقلبه حجب الظلام ، وتتمزق من حوله أستار القتام ، ويصبح على استعداد مباشر لتلقى الفيوض الربانية ، واستقبال المعارف اللدنية . وهو يصور لنا ذلك فيقول :

« لقد نظرنا بقوة العقل وما أعطاه العقل الكامل بعد جده واجتهاده الممكن فلم نصل إلى المعرفة به سبحانه إلا بالعجز عن معرفته ، لأنا طلبنا أن نعرفه كما نطلب معرفة الأشياء كلها من جهة الحقيقة التى الأشياء عليها ، فما عرفنا إلا أن ثم موجوداً ليس له مثل ، ولا يتصور فى الذهن ولا يدرك ، فكيف يضبطه العقل ؟ وهذا مما لا يجوز مع ثبوت العلم بوجوده ، فنحن عالمون بالوجود ، وهو العلم الذى طلب منا ولما كان تعالى لا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شىء منها ، كان الواجب علينا أولا - كما قيل لنا « فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ » — أن نعلم ما العلم ؟ قال صلوات الله عليه « ان الله احتجب عن الأبصار ، وإن الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم » .... ان المؤمن المتأدب بآداب ربه، المحافظ على شريعته، إذا لزم الخلوة والذكر ، وفرغ فكره مما سواه ، وقعد فقيراً ، لا شىء له، عند باب ربه ، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلوم والأسرار الإلهية، والمعارف الربانية التى من بها الله سبحانه وتعالى على عبده الخضر فقال تعالى :

« عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا »

وقال تعالى: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ». « إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ». « وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ ». والنور هو العلم، والفرقان أعلى فيوضات الإلهام ... إن الله هو المعلم الحقيقي، والمؤدب الحقيقي للوجود كله « خَلَقَ الإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ». و « يُؤْتِ الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ، وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا » . وقد علم الخضر ومن يسلك نهجه ، ويقرب قربه من لدنه علما ، وأدب من اصطفى واختار فأحسن تأديبه »... « فحينئذ يحصل لصاحب الهمة — فى الخلوة مع ربه جلت هيبته، وعظمت منته — من العلوم مايغيب عندها كل متكلم على البسيطة ، لأنها من وراء أحكام العقل ، ليست فى متناوله ولا طاقته ، لأنها منة الوهاب العليم... وجميع ما كتبته وأكتبه فى هذا الباب ، إنما هو من إملاء الهى ، وإلقاء ربانى ونفث روحانى ، فى روح كيانى ، كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لهم[1] » .

غير أن أكمل معارف المتنسكين هو ما أتى عن طريق وراثة نبي حقيقى آمنوا بتلقيه الروحى عن السماء ، وتبعوا شريعته فى دقة وعناية ، وورثوا معارفه الواردة إليهم بفضل تقيدهم بالأوامر والنواهى الإلهيــة . أما العلم الآتى عن غير طريق الوراثة النبوية فهو مشكوك فيه ، معرض للزيف والضلال ، إذ يمكن أن يكونوا قد تلقوه من إلهامات الأرواح الشريرة . وإذا أردت تفاصيل هذا المبدأ عنــد الإمام محيى الدين ، فارجع إلى الفصل الخامس من هذا الكتاب .

وعنده أن هذا العلم اللدنى المورث عن أحد الأنبياء يضمن لصاحبه صحة جميع ما يلقى إليه ، كما يضمن له الإحاطة بمعارف كثيرة جديرة بصدورها من الفيض الصمدانى كعلم الوحى وضروبه ، وعلم السماع ، وعلم البرزخ ، وعلم الجبروت ، وعلم الهدى ، وعلم العظمة الإلهيــة إلى ماذا ترجع ؟ وأين تظهر ؟ ومن هو الموصوف بها ؟ ولمن هى نسبة ؟ ولمن هى صفة ؟ وعلم التنزيه وعلى

---

(١) انظر الباب ٣٧٣ من الفتوحات المكية .

من يعود ؟ وعلم الحضرة التي أطلق الله منها ألسنة عباده على نفسه بمالا يليق به فى الدليل العقلى ؟ وهل لذلك وجه إلهى يستند إليه فى ذلك أولا ؟ وعلم الظن وحكمه ، والمحمود منه والمذموم، وما متعلقه ؟ وعلم الإيمان ، وعلم ما ينبغى أن يسند إليه مما لا يسند ، وما صفته ؟ وما يجوز من ذلك وما لا يجوز ، وعلم مراتب الكواكب ، وعلم منازل الروحانيين من السماء ، وعلم أحوال الخلق ، وعلم الصديقين ، وعلم القيام بأمر الله ، وعلم مراتب الغيب وما انفرد به الحق من علم الغيب دون خلقه ، وما يمكن أن يعلم من الغيب ، وهل العلم به يزيل عنه اسم الغيب فى حق العالم أولا ؟ وقوله تعالى : « عالم الغيب » إلى ماذا يرجع إطلاق الغيب ؟ وهل لكونه غيبا عنا أوغيبا فى نفسه من حيث لم يصفه بتعلق الرؤية فيكون شهادة . وعلم العصمة ، وعلم تعلق العلم بما لا يتناهى ، هل يتعلق به على جهة الإحاطة أولا ؟ وعلم قول النبي صلى الله عليه وسلم فى الأسماء الحسنى : من أحصاها دخل الجنة . وما معنى الإحصاء ؟ وإلى ماذا يرجع ؟ وهل يدخل تحت الإحاطة أولا يدخل ؟ وما الفرق بين الإحاطة والإحصاء ؟ فإن الواحد يحاط به ولا يحصى[1] ... والعالم عالمان ما ثم ثالث عالم: يدركه الحس ، وهو المعبر عنه بعالم الشهادة،وعالم لا يدركه الحس، وهو المعبر عنه بعالم الغيب . فإن كان مغيبا فى وقت ويظهر فى وقت للحس فلا يسمى ذلك غيبا، وإنما الغيب مالا يمكن أن يدركه الحس، ويعلم بالتعقل . إما بالدليل القاطع ، وإما بالدليل الصادق، وهو إدراك الإيمان ، فالشهادة يدركها الحس ، وهو طريق إلى العلم ، وليس هو عين العلم ، وذلك يختص بكل ما سوى الله ممن له إدراك حسى . والغيب مدركه العلم عينه[2] .

---

(١) ص ٤٩ من الجزء الثالث من الفتوحات .

(٢) ص ٧٨ من الجزء الثالث من الفتوحات المكية

لا وحدة ولا حلول

بل الله هو المفارق الأسمى

زعم فريق من المستشرقين أن الإمام محيي الدين كان من القائلين بوحدة الوجود . وقد تبع هذا الرأى الخاطىء عدد من كتابنا المحدثين الذين عرضوا للجانب الصوفى عامة ، أو تناولوا هذا الإمام الجليل خاصة ، بل نحن — فى طليعة حياتنا العلمية — قد اعتقدنا صحة هذا الزعم ، لأننا لم نكن بعد قد رأينا تلك النصوص الناصعة القاطعة التى ذكرها ابن عربى فى كتبه مرات كثيرة . ولذلك نحن لا نتردد هنا ، بل نجزم جزما لا سبيل إلى الشك فيه بأن هذا الرأى زائف بعيد عن الحقيقة بعد العدم عن الوجود ، سواء أكان صادراً عن الجهل والسطحية ، أم عن سوء النية المبيت كما ألفنا أن نلتقى بالنوعين كثيراً فى كتب المستشرقين . غير أنه يجب علينا — وضعا للحق فى نصابه — أن نقرر هنا أن عدداً من القدماء الذين لا خلاق لهم ولا نزاهة عندهم قد دسوا على هذا الإمام مالم يقله ، بل لم يدر له بخلد ، مدفوعين بالأحقاد الخاصة ، أو بالتعصب الأعمى ، أو بضيق الأفق الذى لا يعرف من الشريعة إلا ظواهرها ومظاهرها ، أو بالسياسة المغرضة وقد حدثنا الإمام الشعرانى فى مقدمة كتاب « اليواقيت والجواهر » « أن أفاقا من أهل اليمن غير واضح العقيدة اسمه ابن الخياط ، كتب مسائل فى درج وأرسلها إلى العلماء فى سائر أنحاء العالم الإسلامى ، وقال هذه عقائد الشيخ محيي الدين ، وذكر فيها عقائد زائفة ، ومسائل خارقة لإجماع المسلمين ، وخدع العلماء ووقع كثير منهم فى الشرك فكتبوا بحسب السؤال ، وشنعوا على من يعتقد من غير تثبت . والشيخ عن ذلك بمعزل » .

وأكثر من ذلك أنه أنبأنا بأنه عندما أخذ فى تأليف مختصر لكتاب « الفتوحات » رأى فيه أشياء كثيرة لا تتفق مع ما عليه أهل السنة والجماعة

بحذفها وتوقف فيها ثم قال : « لم أزل كذلك أظن أن المواضيع التى حذفتها ثابتة عن الشيخ محيى الدين حتى قدم علينا الأخ العالم الشريف الشيخ شمس الدين محمد بن السيد أبى الطيب المدنى المتوفى فى سنة ٩٥٥ هـ فذاكرته فى ذلك ، فأخرج لى نسخة من الفتوحات التى قابلها على النسخة التى عليها خط الشيخ محيى الدين نفسه بـ « قونية » فلم أرفيها شيئاً مما توقفت فيه وحذفته ، فعلمت أن النسخ التى فى مصر الآن كلها كتبت عن النسخة التى دسوا على الشيخ فيها ما يخالف عقائد أهـــل السنة والجماعة ، كما وقع له ذلك فى كتاب « الفصوص » وغيره .

ولم نذهب بعيداً فنستدل على براءة الإمام محيى الدين من وحـدة الوجود بشهادات غيره من أعلام الأمة الإسلامية — وإن كان الإمام الشعرانى يعتبر فى قمة النزاهة والعـدل وحب الحقيقة — ما دام أن لدينا من نصوص الشيخ الأكبر ما يسقط كل دعوى باطلة، ويخرس كل لسان من ألسنة السوء والدس والإيقاع، ويحطم كل قلم من أقلام الـكذب والتضليل بهيئة لا تقبل الشك ، بل لا تحتمل النقاش وهاك نبذا موجزة من تلك النصوص على سبيل التمثيل :

« إعلم أن الله تعالى واحد بإجماع ، وقيام الواحد يتعالى عن أن يحل فيه شيء أو يحل هو فى شيء ، أو يتحد بشيء » وقال فى باب الأسرار ما يأتى : لا يجوز لعارف أن يقول : أنا الله ولو بلـغ أقصى درجات القرب ، وحاشا العارف من هذا حاشاه » . وقال فى الباب التاسع والتسعين والمائة من الفتوحات : « القديم لا يكون قط محلا للحوادث ، ولا يكون حالا فى المحدث ، وإنما الوجود الحادث والقديم مربوط بعضه ببعض ربط إضافة وحكم ، لا ربط وجود عين بعين ، فإن الرب لا يجتمع مع عبده فى مرتبة واحدة أبدا » .

أورد بعض الجهلاء القـدماء أو الذين لا يفهمون روح التصوف الإسلامى ذلك الحديث القدسى المعروف الآتى على أنه أحد براهين وحدة الوجود أو الحلول لأن ظاهره يعطى هـذا المعنى الخاطىء عنـد عدم التعمق فى عباراته التالية

« ما تقرب إلى المتقربون بما فرضته عليهم، ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ... الخ » .

يشرح محيي الدين هذا الحديث الذى توهم فيه بعض الجهلاء ما يفيد الوحدة فيقول : أى أن من تقرب إلى ربه فأحبه ، أفاض عليه أنوار المعرفة ، فانكشفت له الحقائق،فرأى كل شيء بنور هذه المعرفة ... أى أنه لا حلول ولا اتحاد ، فإن القول بالحلول مرض لا يزول . ومن فصل بينك وبينه فقد أثبت عينك وعينه ألا ترى إلى قوله « كنت سمعه الذى يسمع به » فأثبتك بإعادة الضمير عليك ليدلك عليك . وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد ، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول » .

وقال فى باب الأسرار : أنت أنت ،وهو هو ، فإياك أن تقول كما قال العاشق « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » فهل قدر هذا أن يرد « العين » واحدة ؟ لا والله ما استطاع ، فإنه جهل ، والجهل لا يتعقل حقاً ... إياك أن تقول أنا هو ، وتغالط فإنك لو كنت هو ، لأحطت به ، كما أحاط تعالى بنفسه ... لو صح أن يرقى الإنسان عن إنسانيته ، والملك عن ملكيته ، ويتحد بخالقه تعالى ، لصح انقلاب الحقائق ، وخرج الإله عن كونه إلها ، وصار الحق خلقا ، والخلق حقاً ، وما وثق أحد بعلم ، وصار المحال واجبا ، فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبدا » .

من هذه النصوص يبدو جليا أن الإمام محيي الدين كان بريئا البراءة كلها من فكرة « وحدة الوجود »، نقيا من مبدأ « الحلول »، وأن عقيدته كانت من أتم العقائد تنزيها لله وأجلها تقديسا له ، وأبعدها عن نسبة أقل الشوائب إلى ذاته تعالى ، أو إلى أفعاله ، وانه من أعلام الفكر الإسلامى القليلين الذين أحاطوا بالثقافة الإغريقية وغيرها مما ترجم فى الشرق ، ونقل إلى المغرب ، وتعمقوا فى بحارها ، ووقفوا على أسرارها وخفاياها دون أن يقلدها أو يحاكيها ، بل دون

أن يتأثر أدنى تأثر بما بهر غيره من تراث الحكماء الأقدمين . وإذا ظهر فى تآليفه من المبادىء ما يتفق مع بعض هذا التراث الفلسفى ، فليس ذلك لأنه كان مقلدا لأصحاب هذه الآراء ، وإنما هو لموافقتها لما فى مبادىء الإسلام . ولا غرو ، فالإسلام دين الفطرة بأكمل معانى هذه الكلمة ، وذلك مأتى اتفاق كل الفكر الفلسفية القديمة الناشئة عن الفطرة مع أسرار هذا الدين الجليل . وبالتالى مع الحقائق الكونية التى لم يشبها خطأ أو انحراف . ولكن نقاء عقيدته ونبل مقاصده، وترفعه عن التقليد ، بل عن التأثر بآراء الأجانب ، كل ذلك لم يمنع من حقد الحاقدين ، وافتراء المفترين ، وجور المتعصبين ، ولم يعصمه من أن يدسوا عليه بعد وفاته مالم يدن به .

وكأنما رأى بالكشف النورانى أنه سوف يتهم بالزيغ والانحراف عن العقيدة الإسلامية الصحيحة ، فسجل عقيدته فى كتاب « الفتوحات » وأشهد الناس عليها قطعا لهذه الألسنة التى تلوثت بالكذب ، وتدنست بالافتراء . وسنقتطف هنا من هذه السجلات الخالدة ما يثبت هذا الإجلال وذلك التقديس فيما يلى :

« أشهدكم عبد ضعيف مسكين فقير إلى الله ، وهو مؤلف هذا الكتاب على نفسه بعد أن أشهد الله أنه يشهد قولا وعقدا أن الله تعالى إله واحد له ألوهيته ، منزه عن الصاحبة والولد، مالك لا شريك له ، ملك لاوزير له ، صانع لا مدبر معه موجود بذاته من غير افتقار إلى موجد يوجده ، بل كل موجود سواه مفتقر إليه تعالى فى وجوده ، فالعالم كله موجود به ، وهو وحده متصف بالوجود لنفسه ، لا افتتاح لوجوده ،ولا نهاية لبقائه ،بل وجود مطلق غير مقيد، قائم بنفسه ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان ، ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء ، ولا بجسم فتكون له الجهة والالتقاء ، مقدس عن الجهات والأقطار ... خلق الكل من غير حاجة

إليه ولا موجب أوجب ذلك عليه ، لكن علمه سبق بأن يخلق ما خلق،فهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو على كل شيء قدير . أحاط بكل شيء علما ، وأحصى كل شيء عدداً، يعلم السر وأخفى ، يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور. كيف لا يعلم شيئاً هو خلقه ؟ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟ علم الأشياء قبل وجودها ثم أوجدها على حد ما علمها ، فلم يزل عالماً بالأشياء لم يتجدد له علم عند تجدد الأشياء ، بعلمه أتقن الأشياء وأحكمها ، وبه حكم عليها من شاء وحكمها ، علم الكليات على الإطلاق ، كما علم الجزئيات بإجماع من أهل النظر الصحيح واتفاق . فهو عالم الغيب والشهادة، فتعالى الله عما يشركون. فعال لما يريد فهو مريد الكائنات ، فى عالم الأرض والسماوات ، لم تتعلق قدرته بشيء حتى أراده ، كما أنه لم يرده حتى علمه ، إذ يستحيل فى العقل أن يريد ما لا يعلم، أو يفعل المختار المتمكن من ترك ذلك الفعل ما لا يريد ، كما يستحيل أن توجد نسب هذه الحقائق فى غير حى ، كما يستحيل أن تقوم الصفات بغير ذات موصوفة بها ، فما فى الوجود طاعة ولا عصيان ، ولا ربح ولا خسران ، ولا عبد ولا حر ، ولا برد ولا حر ولا حياة ولا موت ، ولا حصر ولا فوت ، ولا نهار ولا ليل ، ولا اعتدال ولا ميل ، ولا بر ولا بحر ، ولا شفع ولا وتر ، ولا جوهر ولا عرض ، ولا صحة ولا مرض. ولا فرح ولا ترح ، ولا روح ولا شبح ، ولا ظلام ولا ضياء ، ولا أرض ولا سماء، ولا تركيب ولا تحليل ، ولا أكثر ولا أقل ، ولا غداة ولا أصيل ، ولا بياض. ولا سواد ، ولا رقاد ولا سهاد ، ولا ظاهر ولا باطن ، ولا متحرك ولا ساكن، ولا يابس ولا رطب ، ولا قشر ولا لب ، ولا شيء من هذه النسب المتضادات منها والمختلفات والمتماثلات ، إلا وهو مراد للحق تعالى ، وكيف لا يكون مراداً له وهو أوجده، فكيف يوجد المختار ما لا يريد ؟! لا راد لأمره، ولا معقب لحكمه ، يؤتى الملك من يشاء، وينزع الملك ممن يشاء، ويعز من يشاء، ويذل من يشاء، ويضل من يشاء ، ويهدى من يشاء ، وما شاء كان ، وما لم يشأ أن يكون لم يكن . لو اجتمع الخلائق كلهم على أن يريدوا شيئاً لم يرد الله تعالى أن يريدوه ما أرادوه

أو يفعلوا شيئاً لم يرد الله تعالى إيجاده وأرادوه عندما أراد منهم أن يريدوه مافعلوه ولا استطاعوا ذلك ، ولا أقدرهم عليه ، فالكفر والإيمان ،والطاعة والعصيان،من مشيئته وحكمه وإرادته ، ولم يزل سبحانه موصوفاً بهذه الإرادة أزلا ، والعالم معدوم غير موجود وإن كان ثابتاً فى العلم فى عينه[1] .

---

(١) انظر ص ٣٦ من الجزء الأول من الفتوحات .

خاتمـــة

الآن وبعد أن انتهينا من الإلمـــام بالمحيطات المتباينة التي سبحت فيها نظرية المعرفة خلال عصور الإنسانية المتعاقبة منذ فجر التاريخ العقلي حتى اليوم ، وبعد أن وقفنا بها الوقفة اللائقة بها عند مفـكري المسلمين : فلاسفتهم وصوفيتهم ، وبعد أن بذلنا تلك الجهود المتواضعة للمساهمة في إلقاء ما تيسر لنا من الأضواء على هذه النظرية الهامة التي هي الرسالة الأولى والأخيرة للبشرية على هذا الـكوكب ، والتي ليس لها غاية أسمى منها ، بل التي هي حكمة كينونتها في هذا الوجود ، والتي كانت في الماضي السحيق ، بل منذ نشأة الإنسانية تتجاوب مع حاجاتها في أخفى دقائقها وأبعد معانيها ، ولا تزال إلى اليوم تلتقي في خطوطها العريضة مع تلك الحاجات وهاتيك المطالب، رغم محاولة فريق من بني الإنسان أن يهوى بإنسانيته إلى الآلية التي لا روح فيها ولا حياة ، فضلا عن أنها لا عزة فيها ولا كرامة .

كان الهدف الذي رمينا إليه من هذا الـكتاب هو « المعرفة عنـــد مفـكري المسلمين » كما يحدده عنوانه في دقة ووضوح . ولـكن لما كانت الثقافة البشرية كلها سلسلة متتابعة الحلقات ، منسقة التصورات في التئام والتحام ، ولما كانت سنة النواميس الـكونية تقتضي أن يؤثر السابق من حلقات تلك السلسلة في اللاحق منها ، ولما كانت الوثبة الإسلامية التي لمت أقباسها ، وتفجرت أضواؤها في جميع جوانب الـكرة الأرضية قد اقتضت من المسلمين أن يحيطوا بمنتجات الهنـــود والفرس والإغريق إحاطة شاملة وافية بالغرض المراد ، وأن يفهموها أدق الفهم ، ويهضموها أجود الهضم ، ويوجهوها أحـــكم التوجيه ، وأن يتعمقوا إلى أسرارها ودقائقها ، فيخرجوا من بين ما فيها من « فرث ودم لبنا خالصاً سائغاً للشاربين » ، دون أن يـكونوا في أي شيء منها أذناباً أو مقلدين .

لما كان كل ذلك كذلك ، فقد كان حتما علينا — بعد الإشارة إلى طرائق

القرآن فى البحوث النظرية — أن نقف هــذه الوقفة المستأنية التى وقفناها بإزاء تلك المنتجات الإغريقية الخصبة التى لا يمكن فهم إنتاج فلاسفة المسلمين إلا عن طريق بسطها وتحليلها ، وتعقب تأثيراتها المختلفة فى تفــكيرات أولئك الأماجد الأعلام الذين كانوا ولا يزالون مصابيح الشرق الإسلامى ، أستغفر الله، بل مصابيح الإنسانية كلها .

كان مفــكرو الإسلام مثاليين بأسمى مافى هذه الـكلمة من معان ، فـكانت غايتهم القصوى التى لا يرضون بها بديلا هى أن يصلوا أوأن يحاولوا الوصول بكل ما فى وسعهم من قوة ، وأن يبذلوا كل ما لديهم من جهد فى استــكناه أسمى العلائق وأرفعها وأبعدها غوراً فىالاستتار والاحتجاب . وكان إيمانهم بعصمة العقل لا يقف عند حد ، وثقتهم فى مقدرته تسمو إلى عتبة الـكنه الإلهى . ومن ثم فقد لجأوا فى بحوثهم عن الحقيقة المطلقة إلى التــكوين العقلى الصاعد إلى أقصى قمم الرفعــــة . والذى استفادوه من ثقافتهم الواسعة ودراستهم العميقة تارة ، واستنجدوا فيه بروح الدين تارة أخرى ، وهم فى كلتا الحالتين لا يـكفون لحظة واحدة عن أن يـكونوا فلاسفة مستضيئين بذلك النور الذى ينسكب على عقولهم من الملأ الأعلى « وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ » .

وبهذه المناسبة ينبغى أن نعلن هنا أن المعرفة التنسكية التى هى إحدى شموس مجد الإسلام لا يجحدها فى هذا العصر سوى فريق مادى ضيق الأفق غير جدير حتى بانتسابه إلى العلوم الطبيعية ، إذ أن العلماء الحقيقيين المحايدين يأبون حقاً أن يقولوا الـكلمة الحاسمة فى الأحداث الأرضية ، أو فى الظواهر الـكونية التى لا يستطيعون تعليلها عن طريق مناهجهم الخاصة ، ولـكنهم لا يجحدون أن هناك عددا لايستهان به من تلك الأحداث وهاتيك الظواهر غير قابل للتعليل من الحيثية العلمية الراهنــة ، لا سيما حين يتضح لهم أنه يتجاوز حدود الزمان والمـكان التى هى أساس الإدراك الحسى ، فلا يسعهم إذ ذاك إلا أن يسلموا بأن وراء المحسات عالما آخر هو « ما فوق الطبيعة » . وفى هذا يقول العالم الفرنسى

المعاصر الشهير هنرى كوربان الأستاذ بالكليج دى فرانس فى دراسته عن محى الدين بن عربى ما ملخصه :

إن الأوساط السيكولوجية تسجل هذه الأحداث فى عناية ، ولكنها لا تجرؤ على أن تستنبط منها نتيجة محددة ، بل هى لا تستطيع أن تقول كلمتها الحاسمة فى توقف العلم عن الحكم فى هذه الشؤون . وسر هذا الصمت هو أن تلك الأوساط تجهل العوالم العليا التى تنكشف للمحيطات التنسكية ، والتى تجزم بوجود عالم ما هو أسمى من المحسات تتمثل فيه آثار القوة الروحية التى تتفجر من القلوب ولا تجحدها العقول المستقيمة[1] .

من أجل ذلك كله كانت منتجات مفكرى الإسلام — وهى ثمار ثقافة موسوعية بل إنسانية خصبة — نافعة عظيمة الفائدة ، بل إن من يتغلغلون إلى أعماقها يكونون أشد حصانة وتسلحا فى هذا العمعان الصاخب الذى تتضارب فيه التيارات الحديثة المتعارضة المحدقة بالفكر الراهن . وسر هذه النفاسة التى اشتملت عليها منتجات مفكرى الإسلام أن المنطق هو الجانب الرئيسى من جوانبها ، وأنه هو الضمان الأساسى الذى يمكن ورثة أولئك الأماجد من تمييز الحق من الباطل فى أخطبوط الفكر الجديدة ، وأنهم يستطيعون تطبيق هذا المنطق العقلى العاصم عن الخطأ ، على نسبية « كانت » ووضعية أوجوست كونت اللذين وجها الفكر المعاصر هذه التوجيهات التى تعانى منها العقول المستقيمة الآن ما تعانى .

ومما ينبغى التنويه عنه هنا تلك القطيعة المنيفة التى تمت بين الفلسفة والعلم ، والتى أسست على خلق تنافر مصطنع بين منهجيهما فى المعرفة من جهة ، وعلى إقصاء فريق من المعاصرين الميتافيزيقا التقليدية عن محيط المشاكل الحديثة من جهة أخرى .

---

(1) Henri Corbin, L' Imagination Créatrice dans le soufisme d' Ibn Arabi P. 39 .

على أنه لا يفوتنا فى هـذا الصدد أن نعلن أن أشياع الفلسفة الإسلامية لا يرون بأسا بفكرة استقلال العلوم عن الفلسفة ، بل هم يرحبون بهـا أتم الترحيب، لأنها تلقى عن كاهل الفلسفة ذلك العبء الثقيل الذى كان يحول بينها وبين التفرغ لتأدية رسالتها الحقة على أكمل وجه وهى الرسالة التى تبـدأ عندما تنتهى مهمة العالم ، فتبحث فى نتائج تجاربه المادية عن « من أين ؟ وإلى أين ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟ » .

ولكن ليس معنى هذا أن الفلاسفة قبعوا فى عقر مشا كلهم النظرية المحدودة، ولم يشتغلوا بالعلم كلا ، وإنما هم كانوا يتزودون منه بأقصى ما تحتمله الطـاقة البشرية . وقد ساعدتهم تمرينات عقولهم على التعمق فيه أكثر من المتخصصين أحيانا . ونعنى منهم بالذكر فلاسفة المسلمين فى العصور الوسيطة ، وديكارت واسبينوزا ، وليبنيز وغيرهم فى العصور الحديثة .

أما الفكرة الثانيـة — وهى إقصاء الميتافيزيقا التقليدية عن المشاكل الراهنة — فإنهم يتلقونها بحذر شديد لا سيما أن عدداً لا يستهان به من الفلاسفة المعاصرين لا يزالون يبسطون — فى عبارات حديثة — شرعية المنزلة التى تشغلهـا الميتافيزيقا التقليدية التى تحقق ائتلاف جميـع درجات المعرفة . وفى الحق أن الخطوط العريضة للفلسفة الإسلامية إذا صيغت صياغة عصرية بعض الشىء ، تقدم إلى الإنسانية الحديثة اتفاقا قوياً — ولو فى المجموع — بينها وبين العلوم يضمن لهذه الأخيرة تمام الحرية فى أن تمتد وتنمو بالقدر الذى تسمح به طبيعتها . وهى فوق ذلك تمتاز بالسمو إلى العالم العقلى الأعلى تارة ، وإلى التطلع إلى نجدة الدين تارة أخرى . ومن ثم فإن فريقا من العلماء المعاصرين الممتازين — كالأستاذين فينيون الفرنسى ، وبيردوهيم البلجيـكى — يقررون أن الميتافيزيقا « الأرسطو توماسية» وبالتالى «الأرسطو إسلامية » هى وحدها التى تبدو لهم على خـير وفاق مع العلم(١) .

---

(1) Abel Rey, La Philosophie moderne, pages 141 — 186 .

وليس هذا فحسب ، بل إنها بهذا المعنى توضح المنزلة الرفيعة التى رفع فلاسفة الإسلام العقل البشرى إليها ، فساهموا بهذا فى إشعاع أضواء العزة والكرامة الإنسانيتين ساطعة متلألئة فى سماء الزمن ، وعلى الأخص حين أبانوا لنا أن العرفان لا يتألف من النشاط العملى ، ولا من الكسب النفعى ، وإنما معناه تحقيق أسمى أنواع الوجود . وأولى درجات هذا السموهى اقتناع الإنسان العارف بأن مكانته الحقيقية ليست فى محيط العدم كغيره من الكائنات التى تشاركه فى الحياة الغريزية ، وإدراكه أن له الحق فى وجود أرفع من الحياة المادية يحيا بفضله حياة لا يحدها النوع . وهى تستطيع أن تحقق فى مرآة نفسه صورة من العالم المعقول .

وتلك إحدى الغايات التى رمى إليها القرآن من ذلك الحض الحازم على تحصيل المعرفة ونشرها بكل الوسائل الممكنة ، والنص على أنها هى المبعث الأول على الرهبة الإلهية فى عقول المؤمنين « إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ »

وفى الحق أن المرء حين يتمقل الوضع السامى الجدير بالعقل البشرى ، والذى لم يرض بغيره فلاسفة الإسلام بديلا ، يعرف كيف يقدر اتساع الهوة التى تفصل بين تعقلات فلاسفة الإسلام ، وما يدعى اليوم بالفلسفة الوجدانية الجديدة التى حولت العقل الذى هو القبس السماوى أو الوميض الأبدى ، وهوت به من صفة الفطرى إلى صف الآلة النفعية أو الأداة التى ترمى إلى تحقيق ملاءمة الأفراد مع الوسط الذى يحيون فيه حياة مادية فى أكثر مظاهرها . أما حيثية كون العقل ملكة شأنها المعرفة العليا، أو إدراك « المطلق »،فهى عند هذه الفلسفة الوجدانية المعاصرة تشغل صفا ثانويا بعد الغريزة والعقل الباطن أو اللاشعور . ولذا لم يكن من الأمور المدهشة فى هذه الحقبة التى نعيش فيها أن يهب فريق من الفلاسفة العقليين والروحيين للنضح عن المدارس العقلية التقليدية والحديثة،ولمهاجمة المذاهب النفعية المعاصرة كالبرجسونية والبراجمية

لهذا كله عنينا بأولئك الفلاسفة الإسلاميين الذين صعدوا إلى قمة التشريف

البشرى كله ، والذين تحتم منزلتهم الحقيقية على كل من يحب الحقيقـة الفلسفية ويحترم العقل الإنسانى أن يجعلهم فى طليعة عنايته بالدرس والتحليل .

وفوق ذلك فإنهم أسلافنا الجديرون بتمجيدنا إياهم إذا أردنا أن نبرهن على أننا أحياء نسير فى قافلة الحياة العقلية ، إذ أن تقدير أصحاب الرسالات فى الأمم أمر خطير ، لأنه لا يتعلق بأولئك الأفراد إلا تعلقا ثانويا أو عرضيا . أما الناحية الأساسية فيه ، فهى نهضة الأمةوتقدمها بل حياتها المعنوية كلها . وينبغى ألا يغيب عن الأذهان أن صاحب الرسالة الفكرية هو أسمى وأنفع وأجدر بالتكريم والتمجيد من جميع أصحاب الرسالات الأخرى المتعلقة بالجوانبالمادية من الحياة، لأن ثمار هذه الأخيرة عائدة على الجانب الحيوانى فى الإنسان . وتقدم هذا الجانب وحده خطر على مميزات الإنسانية ، بل على كل معالمها ، لأنهـا استطاعت أن تعيش آلاف السنين بغير هذهالاختراعات المادية ، والكشوف العلمية ، ولكنها لم تستطع ولن تستطيع أن تعيش يوما واحـداً بغير المعنويات التى هى مناط المبادىء السامية والأهداف الرفيعة، وهى الفارق الأول بين الإنسان والكائنات الدنيا ، بل إن طائفة من تلك الاختراعات المادية كانت وبالاعلى الإنسانية أكثر مما أفادتها ، لأنها حولتها إلى وحوش ضارية لا تعرف فى سبيل أغراضها وأهوائها خلقا ولا مبدأ .

المراجع العربية

ا — مراجع أصيلة

القرآن الكريم

أفلاطون

(١) الجمهورية

(٢) طيماوس

(٣) النواميس

(٤) فيدون

(٥) فيدروس

(٦) پارمينيديس

(٧) السوفسطائي

(٨) پروتاجوراس

(٩) السياسة

(١٠) تيتاتوس

أرسطو

(١١) علم الطبيعة

(١٢) الكون والفساد

(١٣) النفس

(١٤) ما بعد الطبيعة

(١٥) الأخلاق إلى نيقوماخوس

(١٦) السياسة

(١٧) الأورغانون

الأفلاطونية الحديثة

(١٨) التاسوعات

(١٩) العلل

(٢٠) ربوبية أرسطو

(٢١) التفاحة

(٢٢) إيساغوجي

الفارابي

(٢٣) مقالة في معنى العقل

(٢٤) الجمع بين الحكيمين

(٢٥) أسئلة فلسفية والرد عليها

(٢٦) عيون المسائل

(٢٧) فصوص الحكم

(٢٨) إحصاء العلوم

(٢٩) المدينة الفاضلة

(٣٠) السياسة المدنية

إبن سينا

(٣١) الشفاء

(٣٢) النجاة

(٣٣) الإشارات

(٣٤) رسالة الحدود

(٣٥) رسالة معرفة النفس الناطقة وأحوالها

(٣٦) رسالة القوى النفسية

(٣٧) رسالة القوى الإنسانية وإدراكاتها

(٣٨) حكمة العروضى

(٣٩) حى بن يقظان

(٤٠) رسالة الطير

إبن باجة

(٤١) تدبير المتوحد

(٤٦) رسالة النفس

الغزالى

(٤٧) تهافت الفلاسفة

(٤٨) إحياء علوم الدين

(٤٩) المنقذ من الضلال

(٥٠) مشكاة الأنوار

(٥١) ميزان العمل

(٥٢) معارج القدس

محي الدين بن عربى

(٥٣) الفتوحات المكية

(٥٤) فصوص الحكم

(٥٥) لطائف الأسرار

ب — مراجع ثانوية

إبن طفيل

(٤٢) حى بن يقظان

إبن رشد

(٤٣) تهافت التهافت

(٤٤) فصل المقال

(٤٥) مناهج الأدلة

الشهرستانى

(٥٦) الملل والنحل

(٥٧) نهاية الأقدام

القفطى

(٥٨) تاريخ الحكماء

إبن أبى أصيبعة

(٥٩) عيون الأنباء

ابن النديم

(٦٠) الفهرست

المسعودى

(٦١) التنبيه والإشراف

(٦٢) مروج الذهب

حاجى خليفة

(٦٣) كشف الظنون

سانتلانا

(٦٤) تاريخ المذاهب الفلسفية

دى بوير
محمد عبد الهادى أبوريدة

(٦٥) تاريخ الفلسفة فى الإسلام

يوسف كرم

(٦٦) تاريخ الفلسفة اليونانية

عباس محمود العقاد

(٦٧) ابن سينا

أحمد أمين وزكى نجيب محمود

(٦٨) قصة الفلسفة اليونانية

أحمد فؤاد الأهوانى

(٦٩) أفلاطون

سليمان دنيا

(٧٠) الحقيقة عند الغزالى

محمود قاسم

(٧١) فى النفس والعقل

جامعة الدول العربية
الإدارة الثقافية

(٧٢) الكتاب الذهبى للمهرجان
الألفى لذكرى ابن سينا

المجلس الأعلى
لرعاية الفنون
والآداب والعلوم
الاجتماعية

(٧٣) مهرجان الغزالى فى دمشق

طه عبد الباقى سرور

(٧٤) محيى الدين بن عربى

Bibliographie

Ouvrages en Langues européennes

Aristote, Métaphysique, 3 vol . trad . Colle, Paris 1922 ; De L' Ame, tr. Rodier, Paris 1900, . Physique, tr. Carteron, Paris 1926.

Berger Gaston, Recherches sur les Conditions de la Connaissance, Paris 1941.

Blondel Maurice, La Pensée, 2 vol. Paris 1948 — 1954 .

Bréhier Emile, Histoire de la Philosophie 3 vol. Paris 1932 Alcan.

Brunschvicg, L' expérience humaine et La Causalité physique Paris 1949 .

Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900 ; Gazali, Paris 1903 ; Les penseurs de L' Islam, Paris .

Corbin Henry, L' Imagination Créatrice dans le soufisme d' Ibn 'Arabi, Flammarion, Paris .

Dieterici , La Théologie d' Aristote, Leipzig 1883.

Duhem Pierre, Le système du monde, 3 Vol. Paris. La thèorie physique, Louvain, 1906.

Eddington A. S. , La nature du monde physiquè, Paris, Payot, 1929.

Franck Simon, La Connaissance et l' Etre, Paris, Aubier.

Garrigou — Lagrange, Le Sens Commun, Paris, Desclée de Browder.

Gauthier Léon, Ibn Tofail, Sa vie, Son Oeuvre, Paris, 1909.

Gosselin Roland, Essai d' une étude Critique de la Connaissance. , Paris, . Vrin, 1932 .

Janet et Séailles Histoire de la Philosophie Paris 1932, Delagrave.

Mach E., La Connaissance. et l' Erreur, Paris, ammar ion.

Madkour , M. I. , La place de Farabi dans l' école phil., musulmane, Paris. 1934.

Maritain Jacques, Les degrés du savoir, Paris, Desclée de Brouwer

Primauté du Spirituel, Paris, Plon.

Meyerson E. , Le cheminement de la pensée, Paris 1931.

De l' explication dans les Sciences, Paris, Payot.

Munck S., Mélanges de philosophie juive et arabe, nouvelle édition, Vrin, Paris.

Pacottc J. , La Connaissance (mathématique, technique, humaine, mètaphysique) Alcan, Paris.

Palacios Asin, El Islam cristianizado estudio del sufisme a travès de la obras de Abenarabi de Murcie, Madrid, 1931.

Platon, Les Dialogues de Platon, trad. Victor Cousin, 12 Vol., Paris, 1822 — 1840 ; tra . de l' association Guillaume Budé, Paris,

Poincaré Henri, La science et l' hypothèse, Paris, Flammarion, La Valeur de la science, Paris, Flammarion.

Renan Ernest, Averroès et l' averroisme, Paris, 1852.

Rey Abel, La Philosophie moderne, Paris Flammarion.

Rodier G., Etudes de philosophie grecque, Paris, 1926.

Rougier Louis, La Théorie de la Connaissance Paris, 1955, chez Gauthier-Villars,

Saliba D., Etude sur la métaphysique d' Avicenne, Paris, 1929.

J. de Tonquédec, Le mystère de la Connaissance Paris .

Termier Pierre, La joie de Connaitre, Bibli . fran. de Philosophie, Paris.

من منتجات المؤلف

فى الفلسفة والأخلاق

(١) الفلسفة الشرقية

(٢) الجزء الأول من الفلسفة الإغريقية

(٣) الجزء الثانى من الفلسفة الإغريقية

(٤) الفلسفة العامة

(٥) مشكلة الألوهية

(٦) المذاهب الفلسفية العظمى فى العصور الحديثة

(٧) الفلسفة الإسلامية فى المغرب

(٨) أفلاطون

(٩) المعرفة عند مفكرى المسلمين

(١٠) من أماجد مفكرى المسلمين

(١١) الأخلاق النظرية

(١٢) المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر (مترجم)

(١٣) الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة

(١٤) إخوان الصفاء

(١٥) التصوف المقارن

فى الاجتماع

(١٦) حياتنا الاجتماعية ومشكلاتها العظمى

(١٧) مشكلات الساعة فى مجتمعنا

(١٨) الجزء الأول من الفكر الأوروبى فى القرن الثامن عشر (مترجم)

(١٩) الجزء الثانى من الفكر الأوروبى فى القرن الثامن عشر (مترجم)

(٢٠) الفلاحون (مترجم)

(٢١) كيف أعددنا النفوس للثورة

فى الإسلاميات

(٢٢) من كنوز الإسلام

(٢٣) هذا هو الإسلام

(٢٤) الإسلام من خلال مبادئه التأسيسية

(٢٥) الإسلام وحاجات المجتمعات الراقية

(٢٦) نظرات استشراقية فى الإسلام

(٢٧) أيام خالدة فى تاريخ الإسلام

فى الأدب

(٢٨) نفثات ولمحات

(٢٩) حنين وعواصف

(٣٠) الجزء الأول من الأدب الهيلينى

(٣١) الجزء الثانى من الأدب الهيلينى

(٣٢) الجزء الثالث من الأدب الهيلينى

(٣٣) أدباء الرومانتيكية الفرنسية

(٣٤) أدب الثورة

(٣٥) الأدب المقارن (مترجم)

(٣٦) فولتير (مترجم)

(٣٧) كولومبا (مترجمة)

(٣٨) الضحية (مترجمة)

(٣٩) الملك والشيطان (مترجمة)

(٤٠) جوليادى تريكور (مترجمة)

(٤١) المسبحة الوردية (مترجمة)

(٤٢) إيليكترا (مترجمة)

(٤٣) أجلافين وسيليزيت (مترجمة)

(٤٤) من صهاريج المعرفة

(٤٥) مصابيح المسرح الإغريقى

(٤٦) من أعلام المسرح الأوروبى

(٤٧) الحركة الروائية فى أوروبا

(٤٨) الروايات الواقعية فى القرن التاسع عشر

(٤٩) الاتجاهات الروائية فى القرن التاسع عشر

(٥٠) من أعلام الكتاب الاجتماعيين

(٥١) المال والشرف (مترجم)

فهرست الموضوعات

موضوع | صفحة

موضوع | صفحة

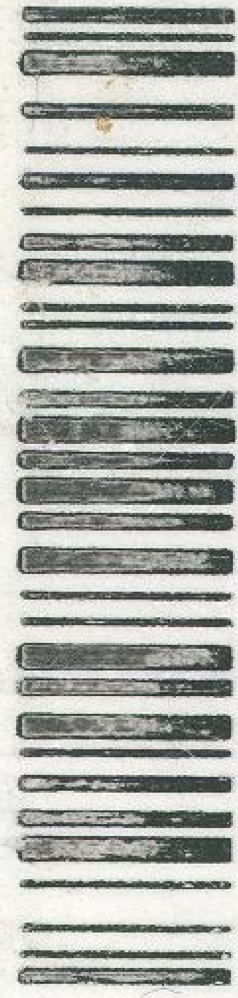
موضوع | صفحة

موضوع | صفحة

موضوع صفحة

موضوع | صفحة

موضوع	صفحة



Bibliotheca Alexandrina
0351720